

REFERENCIALES BÁSICOS DE UN RITO AMAZÓNICO

Una Iglesia con rostro amazónico es una aspiración e incluso una práctica de siglos de las comunidades eclesiales encarnadas en el territorio, que buscan expresar y vivir su fe, según las culturas de sus pueblos. El Sínodo de la Amazonía acogió esta aspiración y encargó la Conferencia Eclesial de la Amazonía (CEAMA) de crear una comisión para la elaboración de un Rito Amazónico (cf. DF 119; QAm, nota 120).

Después de dos años y medio de trabajo, queremos compartir con las Iglesias Locales de la Amazonía los resultados alcanzados de un primer paso. Es fruto de una colecta de informaciones a través de una investigación de campo y de las proposiciones del Sínodo de la Amazonía, más concretamente de la Síntesis Narrativa del proceso de escucha, del Documento Final y de la Exhortación *Querida Amazonia* del Papa Francisco. Fueron identificados los referenciales básicos desde el punto de vista antropológico, cultural, teológico y ritual de un Rito Amazónico.

I - REFERENCIALES SÓCIO-ANTROPOLÓGICOS BÁSICOS DE UN RITO AMAZÓNICO

Comisión Socio-Antropológica[1]

Introducción

La propuesta de elaborar un "rito amazónico" conectado a las culturas y necesidades de los pueblos y población en la Amazonia requiere una comprensión de la cosmovisión, tradiciones y prácticas culturales de los pueblos que viven en esta región. He aquí algunos referenciales básicos a partir de la sociología y de la antropología que pueden ayudar a la Iglesia Católica a responder a este desafío.

La ocupación del continente americano por los pueblos indígenas es muy anterior a la llegada de los europeos a finales del siglo XV, cuando las poblaciones amerindias comenzaron a sufrir todo tipo de violaciones contra su integridad física y sus expresiones de cultura, historia y pensamiento. Esto implicó, entre otras cosas, la aniquilación o alteración de las formas de organización social, la descaracterización de las lenguas nativas, la integración en sistemas económicos y productivos basados en regímenes de esclavitud, las conversiones religiosas forzadas y violentas, así como la invasión y el saqueo de los territorios de los pueblos nativos

[1] Florêncio Almeida Vaz Filho (Ufopa,Coordinador), Antonella Maria Imperatriz Tassinari (UFSC), Artionka Manuela Goes Capiberibe (Unicamp), Edimilson Rodrigues (Fames), Melvina Afra Mendes de Araujo (Unifesp).

(POMPA, 2003; CNV, 2014). Muchas de estas prácticas coloniales y depredadoras persisten en la actualidad, provocando la dramática reducción poblacional de los pueblos indígenas y, en algunos casos, de grupos étnicos enteros.

La realidad sociológica de la Amazonia se caracteriza por una una profunda desigualdad en las relaciones sociales, en las diferentes formas como las clases se relacionan con el poder político y en el acceso a los bienes de consumo y a la calidad de vida. Aunque la población amazónica ha sido históricamente excluida de las decisiones sobre los proyectos de "desarrollo" previstos para esta región, es la primera en sufrir las consecuencias de los desastres ambientales y sociales que de ellos se derivan. El enriquecimiento de las élites, casi siempre asociado a la criminalidad, deja en la población un rastro de violencia y empobrecimiento creciente. Huir a las ciudades es una forma de buscar una vida mejor, lo que casi nunca ocurre, porque los más pobres no consiguen buenos empleos y acaban en las periferias, sin acceso a una vida segura y sana.

Indígenas, quilombolas, ribereños y migrantes componen las familias de las clases más bajas que, para sobrevivir en la ciudad, se ven obligadas a trabajar en megaproyectos de infraestructura, en minería y prospección de oro, en la tala y explotación de combustibles fósiles; como jornaleros o vendedores ambulantes; e incluso pueden ser cooptadas por el narcotráfico y otras actividades criminales y de riesgo, como el tráfico de madera y la explotación ilegal de minerales.

Viviendo al margen de la asistencia del Estado, estas poblaciones encuentran un apoyo inmediato y directo en organizaciones religiosas, especialmente en las iglesias evangélicas, cuya presencia en las periferias y pequeñas comunidades de la Amazonia está muy extendida. Al utilizar un lenguaje más cercano a las realidades vividas a diario en estas regiones, las iglesias evangélicas acaban, en cierto modo, respondiendo al abandono y a los dramas vividos por estas personas en un mundo inseguro y en rápida transformación. Además, al no exigir que los pastores sean célibes y al abrir espacios de liderazgo para los laicos, que predican en los cultos o son promovidos a pastores, estas iglesias atraen cada vez más adeptos entre la población amazónica, tanto en la floresta como en las zonas urbanas.

En el interior de la Amazonia existen miles de aldeas indígenas, comunidades quilombolas y ribereñas y una diversidad de pueblos tradicionales. Estas sociedades mantienen sus propios procesos culturales y formas de vida, que incluyen: una economía orientada al sustento del propio grupo, fuertes vínculos con el territorio y la naturaleza, relaciones internas basadas en redes de parentesco y reciprocidad, etc.

Esta gran diversidad sociocultural autóctona de la Amazonia aporta aspectos socioantropológicos que, si bien no son características homogéneas de las poblaciones amazónicas, permiten comprender procesos y dinámicas culturales que importan a partes significativas de estos pueblos: la reciprocidad en las relaciones interpersonales y entre diferentes agrupaciones sociales; la medicina tradicional y los rituales articulados con el chamanismo, que implican la comunicación con seres que habitan los otros planos del Cosmos; las técnicas de producción del cuerpo; las fiestas y procesiones católicas incorporadas a la vida social, etc. También cabe destacar el vínculo fundamental entre estas prácticas y el territorio habitado, entendido en sentido amplio, es decir, como un espacio que no está contenido por el

espacio de las viviendas, sino que se extiende hacia los cultivos y a la floresta, un espacio que también está ocupado por seres no humanos, como animales, espíritus dueños de animales y plantas, espíritus de los muertos, etc.

1. La sociodiversidad y la relación con el ambiente vivido y cultivado

Un rito amazónico debe tener en cuenta la sociodiversidad amazónica cohabitando en una morada común, el ambiente *vivido* de la Amazonía, un ambiente megadiverso, que es productor y también ha sido producido por la presencia humana (CUNHA, 2017; NEVES, 2022). Es importante destacar la profundidad histórica de esta diversidad amazónica. Estudios arqueológicos consideran que la presencia humana en la región se remonta a por lo menos 11.000 años (NEVES, 2006). A lo largo de milenios, las poblaciones amazónicas han desarrollado procesos de domesticación de especies silvestres, a través de trabajos de manejo forestal que han sido responsables de la configuración actual de este ambiente. No se trata, por lo tanto, de una "selva virgen" ocupada por poblaciones humanas, sino de una selva efectivamente creada y cultivada a través de la gestión humana (NEVES, 2022).

Con pequeñas variaciones, es la relación con un entorno común lo que puede aportar cierta unidad a la hora de pensar en un rito amazónico que tenga sentido para las poblaciones de la región. Los ciclos anuales, que alternan periodos de lluvia y sequía, se asocian a las variedades de especies animales y a las técnicas de caza o pesca, así como a los periodos de apertura de nuevos cultivos (durante la sequía) y de siembra (antes de las lluvias). La relación con los ríos, la floresta y las especies que habitan estos espacios, así como el trabajo en el campo y el manejo de la floresta son actividades comunes a los pueblos de la Amazonia. En cada ciclo hay actividades que pueden o no realizarse y su observación es importante para la organización y eficacia del año litúrgico.

2. Reciprocidad entre humanos y no humanos

El medio ambiente vivido no debe confundirse con una "naturaleza" objetivada, tal como la estudian las Ciencias Naturales, sino que concierne a una naturaleza-sujeto, cuyas especies tienen "dueños" y "madres" no humanos que las protegen, que se manifiestan en diferentes signos y con los que se puede establecer contacto a través del chamanismo. Cultivar relaciones recíprocas y equilibradas entre los humanos y estos seres forma parte de la ética amazónica. La reciprocidad se manifiesta en las diversas formas de intercambio que forman parte de la vida cotidiana y de los rituales, como: el intercambio de alimentos y bebidas, de plantas medicinales, las jornadas de trabajo comunitario para plantar huertos, la organización de fiestas de santos, torneos de fútbol u otras actividades. Las relaciones de reciprocidad interconectan a todos los residentes entre sí y con la naturaleza y los seres no humanos (santos, espíritus encantados, almas de los muertos, etc.) que la habitan.

A pesar de la diversidad que caracteriza a las poblaciones amazónicas, la idea de que todos necesitan compartir sustancias, alimentos, espacios, afectos y creencias parece impregnarlas a todas. Por lo tanto, sería importante considerar la concepción amazónica de reciprocidad como un elemento fundamental en la elaboración del rito amazónico. Cabe señalar que, a partir de esta concepción, el celibato es algo extraño, ya que aleja a la persona de la red de parentesco y, en consecuencia, de un circuito de relaciones recíprocas que es responsable de

la creación y mantenimiento de la vida. A partir de esta concepción, valdría la pena considerar la posibilidad de ordenar diáconos/diaconisas y presbíteros/as con familia, crear familias de catequistas en las que mujeres y hombres tengan la misma formación (e importancia) y volver a incluir a presbíteros casados en la celebración de la Eucaristía para que la Iglesia católica pueda tener una mayor presencia entre estas poblaciones.

3. El papel fundamental de la mujer

En las cosmologías de los pueblos indígenas, quilombolas y otras comunidades tradicionales, la figura femenina desempeña un papel central como generadora y cuidadora de la vida. Ejemplos de ello son las expresiones Madre Tierra, Madre del Agua, Madre de los Peces y Madre de los Arbustos. Esta centralidad femenina se observa en las relaciones sociales de los pueblos indígenas, en las que las mujeres desempeñan múltiples funciones: educan e instruyen a sus hijos transmitiéndoles historias y saberes; cuidan de la casa y de la familia; aconsejan a sus compañeros en la toma de decisiones basándose en sueños y signos sagrados, que saben interpretar con una sensibilidad propia. A veces discretamente, otras veces abiertamente -como en el caso de las mujeres que son líderes políticas, chamanes y/o catequistas-, la voz de las mujeres se hace oír (COLPRON, 2005, MOTTA-MAUÉS, 1994). Esto demuestra el papel fundamental que desempeñan en estas comunidades.

En este sentido, cabe destacar que en la organización de rituales y celebraciones que surgen de las interacciones entre el cristianismo, los pueblos indígenas, los quilombolas y las comunidades tradicionales, el papel de las mujeres es fundamental. En los pueblos y comunidades que se convirtieron al catolicismo, las mujeres suelen actuar como cantoras, catequistas y cuidadoras de la capilla, pero pocas actúan como animadoras y oficiantes en los servicios dominicales. Los hombres suelen ser los únicos autorizados a predicar. Para un auténtico Rito Amazónico, *es esencial que las mujeres puedan ocupar espacios de participación y liderazgo en los que no estén en una posición subordinada, sino de simetría y complementariedad.*

Al igual que en el trabajo agrícola colectivo -donde las mujeres trabajan (junto a los hombres) en la siembra, la preparación de alimentos y bebidas-, en las comunidades donde se celebran fiestas de santos, son las mujeres las que organizan y dirigen las letanías, las danzas tradicionales y la preparación y distribución de alimentos y bebidas. Son el alma de la Iglesia, pero en la jerarquía católica desaparecen, con el poder de decisión y palabra centralizado en diáconos, presbíteros y obispos. Un Rito Amazónico *debe prever la reasignación de lugares y funciones dentro de la Iglesia, acogiendo oficialmente el papel de las mujeres como predicadoras y oficiantes de sacramentos*.

4. El chamanismo y la corporeidad

La práctica del chamanismo es central en el sistema que conforma la vida social de los pueblos indígenas y las comunidades tradicionales. Se manifiesta en la época contemporánea como un sistema cosmológico y una forma de ver y experimentar el mundo (VAZ FILHO, 2016) compartida por humanos y no humanos (seres espirituales). Dado que muchos pueblos indígenas se declaran convertidos a diferentes confesiones cristianas, auto-identificándose como evangélicos, adventistas, católicos, etc., la práctica chamánica, en particular el trabajo del

chamán (o *pajé,* como es más conocido en la Amazonia brasileña), aparece a veces en paralelo, a veces en oposición a estas confesiones.

También es importante destacar que las denominaciones religiosas cristianas adoptan una diversidad de formas y expresiones cuando se convierten en religiones asumidas por los pueblos indígenas (MONTERO, 2006; VILAÇA & WRIGHT, 2009; CAPREDON, CERNADAS & OPAS, 2023). En otras palabras, los pueblos indígenas transforman el cristianismo. Cabe destacar que, en el caso de las personas que se han convertido a las iglesias evangélicas, a diferencia de la Iglesia Católica, existe una participación orgánica dentro de las iglesias, ya que permiten que los indígenas asuman directamente cargos de liderazgo (pastores, diáconos, misioneros, etc.) en sus iglesias y congregaciones.

El proceso de "indigenización del cristianismo", que puede observarse en la relación entre los pueblos de la región amazónica y las iglesias cristianas, se ve potenciado por la forma abierta en que los pueblos indígenas tratan sus diferentes espiritualidades. Esta apertura se puede ver, por ejemplo, en la práctica del chamán, cuando encontramos sujetos no indígenas entre los que son sus espíritus auxiliares, y cuando esta misma práctica transita por más de una terapia curativa, haciendo uso de elementos de otras religiones, como el espiritismo y las religiones matrices africanas (CAPIBERIBE, 2023).

Este tránsito - que se da entre prácticas chamánicas, iglesias cristianas y otras formas de religiosidad - es posible gracias a un tipo de comunicación que utiliza una lengua franca relacionada con lo suprasensible (CAPIBERIBE, 2017), que pone en contacto directo a los humanos y a una diversidad de no humanos, utilizando el cuerpo, la corporeidad, como medio fundamental de relación con el mundo espiritual. Así, por su centralidad, *el cuerpo merece mayor atención de la Iglesia Católica en el proceso de elaboración de un rito amazónico, pues para los indígenas es algo que está en constante construcción, siendo entendido como una "obra de arte", en la que adornos y pinturas adquieren significados vivos* (TAYLOR, VIVEIROS DE CASTRO, 2019; SEEGER, DA MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979). No es casualidad que el universo de acción del chamán sea el cuerpo, un cuerpo que no puede separarse del espíritu (o alma, en la teología cristiana). Con ello, *el chamanismo deshace la distinción entre cuerpo y espíritu, constitutiva de la ontología de la que procede el cristianismo*.

Aunque a menudo se interpreta como una religión, el chamanismo es más una práctica que una creencia. Los chamanes pueden ser sacerdotes, hechiceros, magos, curanderos y adivinos, y su característica fundamental es su capacidad para actuar como intermediarios entre los humanos y el universo de los seres no humanos, que pueden manifestarse en forma de espíritus de animales y plantas, espíritus maestros de animales, espíritus de plantas ancestrales, espíritus de los muertos, etc. Sin embargo, el alcance de las prácticas chamanísticas no se limita al trabajo especializado del chamán, sino que se extiende a un conjunto de prácticas *ad hoc*, accesibles a todos, pero en diferentes grados. Este conjunto de prácticas implica sueños, encantamientos, soplos, manipulación de hierbas, incorporación, entre otras técnicas.

Dada la centralidad del chamanismo en la onto-epistemología indígena, lo que vemos en los procesos de conversión al cristianismo es una organización de la religión resultante del diálogo con esta práctica. Se puede decir que *las iglesias cristianas presentes entre los pueblos indígenas son asumidas por ellos desde el chamanismo*, ya sea a través de su práctica directa

en rituales, terapias de sanación o a través del uso de sus técnicas, algo que también se observa en los catolicismos indígenas; o a través de una noción chamánica más difusa que está presente en el seno de las iglesias evangélicas, principalmente bajo la forma de fenómenos extáticos, posibilitados por un lenguaje común (la "lengua franca de lo suprasensible"), y que se realiza a través de la apertura del cuerpo a fenómenos como el trance chamánico, el éxtasis religioso del pentecostalismo y las posesiones espirituales de otros órdenes.

Un rito amazónico *precisa considerar el chamanismo que orienta la vida de los pueblos indígenas y las comunidades tradicionales y que ya está presente en formas populares de catolicismo, como la devoción a los santos y las fiestas dedicadas a ellos*. Aunque lo más visible es el ritual religioso que tiene lugar en torno al templo o choza del santo, el complejo de devoción y celebraciones a los santos comienza mucho antes e involucra casi todos los aspectos de la vida comunitaria, incluidos los que van más allá de lo religioso. En las comunidades católicas indígenas y no indígenas de la Amazonia, las personas mantienen relaciones personales y discretas con los santos de su devoción, a los que piden ayuda, especialmente en momentos de enfermedad o peligro para sus vidas. Incluso algunos chamanes suelen comenzar sus ritos de curación invocando a Jesús y a los santos católicos, cuyos poderes parecen ayudarles a conseguir la curación y los efectos deseados.

5. Las fiestas de los santos católicos como ejemplos de ritos inculturados

Entre las comunidades indígenas y tradicionales que pasaron por el proceso de catequesis en siglos pasados, las fiestas de los santos son ritos públicos muy expresivos que reúnen a fieles de diferentes comunidades, movilizando una colaboración y participación más intensas se comparadas con las misas regulares (VAZ FILHO, 2010). En la mayoría de las comunidades, estas fiestas pasan a formar parte de la identidad cultural y étnica de sus habitantes. Un ejemplo de ello son las fiestas de los santos de las aldeas y pueblos indígenas de la región de Río Negro, en Brasil. Desde las misiones, el dabokuri (ofrenda ritual e intercambio de frutas, pescado, bebidas fermentadas y otros productos, además de música y danza) se ha incorporado al contexto de las fiestas de los santos, a menudo coordinadas por laicos (BARROS; SANTOS, 2007), ya que el clero siempre ha condenado esas fiestas.

Después de que sus antiguas fiestas fueran prohibidas por los misioneros, los indígenas empezaron a invertir en fiestas dedicadas a los santos, configurándolas de acuerdo con sus creencias y forma de vida. Tiene sentido que, tras la expulsión de los misioneros de la Amazonia brasileña, los propios laicos asumieran la responsabilidad de llevar a cabo estas fiestas con esmero y dedicación. Sin los sacramentos católicos, que sólo podían ser administrados por presbíteros, a los indígenas les quedaba rendir culto a los santos a través de fiestas, realizadas con esmero y de la mejor manera posible. Uno de los elementos principales de estas fiestas es la ofrenda de un regalo al santo, que luego se reparte entre todos. De este modo, el santo simboliza la cohesión de la propia comunidad, que reafirma sus valores y su proyecto de continuidad. Los devotos entregan sus ofrendas (principalmente comida y bebida), que luego se distribuyen gratuitamente entre los asistentes a la fiesta. Compartir marca entonces todo el ciclo de la fiesta, que se vive entre banquetes, alegría, cantos y bailes.

Estas personas se encariñaban con los santos porque los veían como poderosas entidades divinas capaces de obrar milagros, curar enfermedades y liberar a la gente de grandes peligros y dificultades en la vida cotidiana. Además, en las fiestas, el contacto con lo sagrado, personificado en la imagen del santo, se hace posible de forma muy cercana y afectuosa (VAZ FILHO, 2010). Las personas llegan de lejos y no se limitan a contemplar la imagen del santo en su hornacina, sino que pueden tocar y besar sus cintas, pueden coger la imagen en brazos, pueden ayudar a llevar el *andor* con el santo durante la procesión, pueden bailar eufóricamente alrededor de la imagen del santo, etc. Esto es muy diferente del contacto con lo sagrado en las liturgias dirigidas por presbíteros, que es racionalizado y abstracto. En las procesiones, uno de los momentos que más conmueven a los residentes es el paso de las andas con la imagen del santo, que evoca la gran cercanía entre lo divino y el devoto.

Los aspectos sagrados y lúdicos de la fiesta están tan entrelazados que es difícil ver la distinción entre ellos. Es mejor decir que las fiestas de los santos han superado esta dicotomía muy común en el discurso del clero católico, que ve en estas fiestas un lado religioso (letanías, misas, procesiones, etc.) que no debe mezclarse con un lado profano (bebidas y bailes, principalmente), asociado al "pecado". En un mismo evento, los indígenas rezan la letanía, besan la imagen del santo, participan en la procesión, consumen abundantes bebidas fermentadas, bailan y danzan, sin ver en ello ninguna contradicción. Al contrario, participar en la fiesta del santo implica involucrarse por igual en todos estos momentos.

Estas fiestas son extremadamente dinámicas y han cambiado a lo largo de los siglos. En la segunda mitad del siglo XVIII, en la Amazonia brasileña, tras la expulsión de los misioneros, los indígenas laicos preparaban las fiestas. Entre finales del siglo XIX y principios del XX, durante el auge del caucho, estas fiestas adoptaron nuevas variantes y formatos. Entre los años 1960 y 1980, con la construcción de carreteras y grandes obras de infraestructura, hubo otra oleada de emigrantes a la región. Fue la época de la efervescencia de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y de la Teología de la Liberación, cuando la Iglesia pareció abrirse más a las culturas populares.

En algunas iglesias también se realizan largas *caminatas y peregrinaciones*, en celebraciones que honran a los santos de la devoción popular o del catolicismo romano oficial. Pero una innovación de las últimas décadas del siglo XX, especialmente en la Amazonia brasileña, son las peregrinaciones con temas sociales y ambientales de interés para los trabajadores rurales, ribereños, quilombolas y agroextractivistas. Ejemplos: la Peregrinación de la Tierra, de las Aguas, de la Selva y del Buen Vivir; y la Peregrinación de los Mártires, que tiene lugar en la Prelatura de São Félix do Araguaia, creada por el obispo Pedro Casaldáliga.

En la Amazonia brasileña hay varias *peregrinaciones dedicadas a los mártires de la lucha por la tierra y por los derechos de los trabajadores y los pueblos tradicionales*. La mayoría están organizadas por laicos de grupos de pastoral social y líderes de movimientos sociales, con el apoyo de algunos miembros del clero. Es el caso de la Peregrinación de la Foresta, realizada anualmente por la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) en memoria de la hermana Dorothy Stang, monja asesinada en 2005 en Anapu, en la diócesis de Xingu, en el estado de Pará, Brasil. En el acto, la gente aclama a la misionera como a una santa mártir, que sigue viva y presente en su lucha. El acto es también un momento para denunciar a los

numerosos líderes amenazados de muerte y recordar a los dirigentes asesinados por defender el uso sostenible de la selva. La marcha recorre 55 kilómetros durante tres días, hasta el lugar del asesinato de la Hermana Dorothy, donde se ha erigido un monumento.

Por eso, caminar, más que moverse físicamente, puede significar moverse en formas de pensamiento, de creación de nuevas formas de religiosidad católica, combinando elementos de los mundos indígenas, de los pueblos de los ríos y de las florestas. Por ejemplo, existen las peregrinaciones fluviales, cuando barcos e incluso navíos recorren los ríos, en que la embarcación más grande y ornamentada lleva la imagen del santo. Las procesiones y marchas vinculadas a las fiestas de los santos se han adaptado a las grandes ciudades con gran éxito. Más recientemente, estas fiestas han adoptado un matiz espectacular: fuegos de artifício, conciertos de artistas conocidos, carruseles, procesiones fluviales, etc. Estas transformaciones demuestran *la vitalidad de este rito amazónico, desarrollado básicamente por laicos en los últimos siglos. Estas fiestas deben tenerse muy en cuenta a la hora de pensar en un Rito Amazónico.*

Conclusión

Como hemos visto, las relaciones de *reciprocidad y proximidad*, constitutivas de la vida social en la Amazonia, están muy presentes en el chamanismo y en la relación con los santos. Las personas necesitan respetar y cuidar sus vínculos con el otro, que puede manifestarse en vecinos humanos y no humanos: espíritus de la naturaleza y de los muertos, santos, *orixás* y otras entidades de las religiones indígenas y africanas. Mantener una vida sana y armoniosa depende del equilibrio de estas relaciones. Lo sobrenatural está cerca, vive en el mismo territorio que los humanos, y con él los humanos pueden hacer intercambios, que siempre hay que honrar, a riesgo de atraer la ira o la mala voluntad del otro.

Tales relaciones se dan al interior de un contexto comunitario, que es muy intenso en la región. Las personas viven muy cercanas unas de las otras e buscan estar cerca de los demás. A pesar de la idea generalizada de "aislamiento" en la floresta, la vida en la Amazonia es *esencialmente colectiva*. El trabajo, los ritos, los juegos y las fiestas se hacen colectivamente, y cada uno participa intensamente y a su manera. Las personas nacen, viven y mueren dentro de un colectivo de afectos, emociones, recuerdos y proyectos que las trascienden. Por ejemplo, *no se puede pensar en un rito religioso para curar a un enfermo sin implicar de algún modo a toda una comunidad de parientes, vecinos y amigos, e incluso a fuerzas no humanas*. Ni siquiera el chamán jamás actúa solo.

Entre los pueblos de la Amazonia, la cosmología, la mitología, los valores y la memoria histórica se cultivan y transmiten a través de la oralidad, que marca la comunicación entre personas y grupos. Aunque la educación escolar formal se haya expandido en las últimas décadas, con la valorización de la escritura y del conocimiento científico, entre los pueblos indígenas y ribereños, especialmente, sigue predominando la comunicación a través de la palabra hablada: narración de cuentos, transmisión de sueños, historias, canciones, etc. Esta palabra no es sólo discurso y retórica. *La oralidad amazónica implica al cuerpo, que también habla a través de pinturas, adornos, collares, tocados y vestimentas*. *Un cuerpo que también puede servir como instrumento de comunicación con los no humanos.* Es contradictorio que,

por lo general, en los oficios católicos, los cuerpos de los indígenas se vean obligados a permanecer inmóviles en los bancos observando un rito que no parece depender de ellos para celebrarse.

Por último, si el Reino de Dios ha sido comparado con un banquete, y si Cristo obró un milagro para que no faltase vino en una fiesta, *esto es muy inteligible para la gente de la Amazonia*. En la región, todo el mundo tiene un gusto especial por las grandes fiestas y todo lo que traen consigo: encuentros, conversaciones animadas, alegría e intercambio de afectos. Fiestas en las que *no faltan los cantos, los bailes, el intercambio de comida y bebida*. Si el Reino de Dios es así, debe de ser muy bueno.

Elementos socio-antropológicos centrales de un rito amazónico:

- valorar las formas locales de celebración de los santos católicos, que ya son ejemplos de ritos inculturados, que implican una estrecha relación y una intensa participación colectiva;

- reconocer los vínculos entre las culturas locales y el medio ambiente vivido, considerando que, en las cosmologías amazónicas, la naturaleza no es objetivada, sino que también es considerada sujeto de voluntad y digna de respeto;

- reconocer la importante relación que los pueblos amazónicos mantienen con la corporeidad, prestando atención a la dimensión sensorial: sonidos, imágenes, aromas, pinturas corporales y otros aspectos de los rituales locales que pueden incorporarse a las celebraciones;

- el uso de las lenguas locales en la liturgia (relatos de mitos, bendiciones, himnos, lecturas de la Biblia y otros textos y reflexiones...)

- reconocer la importancia de los vínculos simétricos y complementarios entre hombres y mujeres, entre pueblos indígenas y tradicionales, y garantizar un papel simétrico y complementario a los catequistas/animadores laicos masculinos y femeninos como oficiantes/ministros de los sacramentos y del culto católico;

- el parentesco debe tenerse en cuenta a la hora de elegir a hombres y mujeres para oficiar los sacramentos y el culto, porque el parentesco en las sociedades indígenas se considera central y es una forma de organizar la vida social. Parentesco no es necesariamente sangre, es relación;

- descolonizar las estructuras de poder que sitúan a las mujeres en posiciones subalternas y reconocer la centralidad de la figura de la mujer y de lo femenino entre los pueblos indígenas;

- valorar la dimensión de la reciprocidad y el compartir, como ya hacen los pueblos indígenas en sus fiestas, ritos y actividades. Esto sería complementario a la comunión/eucaristía (que ya tiene lugar en la liturgia). Las comidas y bebidas traídas por los indígenas y ribereños pueden ser utilizadas dentro del rito, no en sustitución de la Eucaristía, sino como complemento, como continuación de la comunión;

- valorización de la oralidad: saberes, testimonios, mitos, historias y sueños de los indígenas dentro del compartir de la Palabra, porque los sueños también tienen valor como fuente de conocimiento y de vida en la comunidad.

Referencias bibliográficas

ARAÚJO, Melvina. *Do corpo à alma: índios Macuxi e missionários da Consolata em Roraima*. São Paulo: Humanitas, 2006.

BARROS, Líliam Cristina da Silva; SANTOS, Antônio Maria de Souza. "Fronteiras étnicas nos repertórios musicais das 'festas de santo' em São Gabriel da Cachoeira (alto Rio Negro, AM)". Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. *Ciências Humanas*, Belém, v. 2, n. 1, jan-abr. 2007, p. 23-53.

CAPIBERIBE, Artionka. "Indigenous Evangelicals, Adventists, and Catholics: Intersections of Christianity and Shamanism on the Brazil/French Guiana Amazonian Border". In. CAPREDON, CERNADAS & OPAS (Ed.). *Indigenous Churches: Anthropology of Christianity in Lowland South America*. Suíça: Palgrave MacMillan. 2023, p. 109-130.

CAPIBERIBE, Artionka. "A Língua franca do suprassensível: sobre xamanismo, cristianismo e transformação", *Mana*, 23 (2), 2017, p. 311–340.

CAPREDON, Élise; CERNADAS, César Ceriani; OPAS, Minna (Ed.). 2023. *Indigenous Churches: Anthropology of Christianity in Lowland South America*. Suíça: Palgrave MacMillan.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Traditional People, Collectors of Diversity". In: Brightman & Lewis (Ed.) *The Anthropology of Sustainability: Beyond Development and Progress*, New York: Palgrave Macmillan (Springer), 2017, p. 257-272.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE (CNV). "Texto 5: Violações de Direitos Humanos dos Povos Indígenas". In. *Comissão Nacional da Verdade - Relatório*, vol II, Textos Temáticos, 2014.

COLPRON, Anne Marie. Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã shipibo-conibo. *Mana* 11 (1): 95-128, Abr, 2005.

MONTERO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. "'Lugar de mulher': representações sobre os sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapuá/Pará)". *In*: ALVES, Paulo César e MINAYO, M. Cecília. *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.

NEVES, Eduardo Góes. 2022. *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central.* São Paulo: Ubu Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 2022.

NEVES, Eduardo. *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 2006.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. Bauru: ANPOCS/EDUSC, 2003.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 32, 1979, p. 2-19.

TASSINARI, Antonella M. I. *No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias karipuna do Amapá*. São Paulo: Edusp, 2003.

TAYLOR, A. C.; VIVEIROS DE CASTRO. E. V. Um corpo feito de olhares (Amazônia). *Rev. antropol*. (São Paulo, Online), USP, v. 62, n. 3, 2019, p. 769-818.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. *Pajés, benzedores, puxadores e parteiras*. Santarém: Ufopa, 2016.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. *A emergência étnica dos povos indígenas no baixo rio Tapajós, Amazônia.* Tese (Doutorado em Antropologia Social, PPGCS-UFBA, Salvador, 2010.

VILAÇA, Aparecida & WRIGHT, Robin. (Org.). *Native Christians: modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*. Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT: Ashgate (Vitality of indigenous religions series), 2009.

II – REFERENCIALES HISTÓRICO-CULTURALES BÁSICOS DE UN RITO AMAZÓNICO

Comisión Histórico-Cultural[2]

Introducción

Pensar una experiencia ritual con rostro amazónico exige descubrir las diversidades a la vez que percibir algunas transversales que, a modo de sentidos envolventes se reiteran en el amplio territorio.

Una constatación fundamental del grupo es que debemos reconocer muchas experiencias rituales en el inmenso territorio de la Amazonia. Desde ellas debemos partir ya que el camino no es ir de la argumentación al símbolo sino pensar desde las experiencias vividas para acompañarlas y habiéndolas crecer plenificarlas. Es entonces decisivo reconocer nuestras ritualidades.

A su vez debemos reconocer elementos comunes que hermanan las diversas expresiones, y nos permiten celebrar unidos desde la diversidad. La Amazonia inmensa está emparentada al agua, la selva, los espíritus que atraviesan nuestras selvas, los animales y los árboles que portan un mensaje y no sólo son objeto de consumo y extracción. La figura del abuelo, de la abuela, los personajes ancestrales, son presencias mitológicas importantes con aspectos en común. La mujer posee también un rol singular. En nuestras culturas es un lugar de enraizamiento y consolidación comunitaria.

El evangelio no es "un cultura" pero no existe sino inculturado. Es un mensaje universal que siempre existe encarnado. Y esta realidad exige un encuentro entre la Palabra y los pueblos. No es una cultura, pero tampoco es una gnosis. Es un mensaje universal que siempre existe encarnado. Debemos reconocer esa tensión constitutiva del realismo concreto de la Iglesia. Si la suspendemos haremos de una cultura un universal y fácilmente el proceso de evangelización suspenderá la inculturación para dejar especio a la colonización doctrinaria.

Este proceso, sin embargo, no debe ser forzado. Debemos reconocer que en muchas de nuestras comunidades amazónicas convive la "ritualidad católica oficial" con los "ritos populares", cuyas raíces son ancestrales. Allí donde podemos considerar un dualismo hay una integración en la consideración cultural de nuestras comunidades. El "dual" es totalidad y no fragmento para las comunidades amazónicas. De allí que también debemos considerar cómo avanzar en la ritualidad sin forzar una unidad ajena a los imaginarios populares e indígenas de nuestras familias culturales.

---

[2] Bernardeth Carmen Caero Bustillos (coordinadora), José Carlos Caamaño, Edwin Claros Arispe, Roberto Tomichá Charupá.

Ciertamente en todo proceso de estas características, la catequesis ofrece una importancia singular para que el cristianismo no se vuelva un rito mágico. El peligro del rito es siempre el de forzar lo divino. También se puede ingresar en este proceso en el marco de la liturgia oficial. De este modo, la expresión ritual debe partir del reconocimiento de que lo divino es lo último e intangible. La sacralidad de lo que la naturaleza guarda ofrece un marco inmejorable para preservar este carácter inaferrable de lo divino. Por ello es importante reconocer que para las comunidades amazónicas no hay identidad entre la naturaleza y lo divino. Ella preserva, custodia, guarda. La naturaleza es un sagrario. Este reconocimiento permite integrar perspectivas rituales que preserven a Dios y su misterio.

Es importante destacar que, desde la perspectiva indígena, el bautismo ha sido apropiado como una de las formas de entrar en las familias de la comunidad, en la vida de los humanos. No hay una comprensión secular y otra religiosa de la comunidad. Ambas están hermanadas. Es importante entonces reconocer la conciencia de las comunidades para que nuestros "juicios sean justos".

La integración ritual en el dual y plural nos permite verificar que en muchas comunidades antes de la celebración con el cura se celebran ritos con chamanes. Ambos aspectos no son experimentados como opuestos, menos aún como contradictorios. Forman parte de una totalidad vivida y celebrada. No habrá forma de avanzar en un tiro amazónico si disociamos esta realidad. Ese "antes" más "chamánico" no suspende el "después" más sacerdotal. Quizá la experiencia de espiritualidades chamánicas pueda adquirir carácter introductorio a una liturgia total.

Nos parece entonces descubrir que se pueden vincular antes de la celebración católica habría algunos ritos más chamánicos, más culturales. Que no sean marginales, sino que formen parte de una totalidad.

Hay muchas experiencias que conocemos, los pueblos indígenas tienen sus propios cultos, a veces la fiesta indígena ocurre en la víspera de la llegada del cura.

En el mundo indígena hay una manera de participar más integradora. Allí, donde desde una perspectiva jurídica podríamos encontrar dos sistemas yuxtapuestos, en la vida religiosa de las comunidades amazónicas, no son dos rituales, forman parte de lo mismo. Hay que superar la clandestinidad de algunas experiencias religiosas. Avanzar sobre un rito amazónico permitirá salir de la fe clandestina.

Finalmente, debemos prestar atención a la mutación de estos procesos en la experiencia urbana. En las márgenes de las ciudades multitudes de habitantes de la selva se exilian viviendo en la miseria y el desarraigo. Debemos evitar ceder al romanticismo de pensar que este proceso de migración no afecta sus imaginarios religiosos. En ese contexto urbano la experiencia religiosa adquiere la fisonomía de religiosidad popular. Este modo de celebrar asume un nuevo aspecto que es urbano y marginal. Debe ser reconocido para anunciar la fe, preservando elementos de la cultura amazónica en un contexto en donde ya no está la selva sino la experiencia, a veces opresiva y anónima de la ciudad.

Nuestro grupo se detuvo, en un primer lugar, en algunos contornos que nos permiten alcanzar a considerar la experiencia de lo divino. Luego consideramos la rica experiencia chamánica como fuente decisiva para nuestra búsqueda. En tercer lugar, nos detuvimos en los aspectos sensoriales que envuelven los rituales para concluir con algunas consideraciones

acerca de la específica manera que se considera a la naturaleza en las comunidades de este vasto territorio.

Cerramos nuestro aporte con una breve conclusión de inspiración bíblica.

1. Dios y sus nombres

Desde la mitología indígena de Abya Yala, donde todo suele estar interconectado, adquiere importancia lo divino ancestral como fuente primaria de cohesión social, cultural y religiosa de toda la vida.

Los pueblos guarayos nos aportan algunos elementos significativos que abren esta hoja de ruta. Según la mitología guaraya, recogida los misioneros franciscanos en el siglo XIX, "al principio todo era agua"; "un gusano que llaman *mbir* andaba por encima de unas cañuelas que sobresalían", el cual "se hizo hombre por sola su voluntad, y que con la misma crió la tierra. El *mbir hombre* llámase *Mbiracucha*". A la vez experimenta la vida de su pueblo como una peregrinación ardua y llena de dolores que les permite arribar a la tierra prometida del Abuelo. Es esa palabra, "Abuela" y/o "Abuelo" –presente también en otros pueblos, no solo amazónicos–, la que se vuelve con una rica dimensión polisémica y les permite nominar a Aquel o Aquella que todo lo cuida y recrea.

Enriquece esto algo que observamos en el pueblo chácobo. En ellos lo divino no es una mónada estática, sino una presencia dual y reciprocadora. Por ello, todo lo que existe tiene vida y sexo, como indicio de que todo lo que existe exige su complemento. Esta dualidad sexual es ancestral, simbólica, y está presente en todo cuanto existe; refleja la relacionalidad cotidiana y, en última instancia, tiene su origen y fundamento en lo trascendente percibido ya en el presente. En expresión de un indígena chácobo: "los dioses han hecho que los chácobo sean varón y mujer".

Lo presente es, de algún modo, imagen. Existe expresando algo que pertenece al mundo de lo divino. La dinámica de la vida y su diversidad recíproca manifiestan la existencia, por tanto, una *dualidad simbólica e inter-relacional de lo divino, que abarca todas las dimensiones y expresiones concretas de la realidad*, incluso ya desde sus mismos orígenes, al estar todo en muy estrecha conexión o vinculación: cielo-tierra, sol-luna, creación-formación, unidad-diversidad, pasado-presente, varón-mujer, mito-historia… Este encuentro de aparentes opuestos se vive, realiza y construye en el presente existencial de muchos pueblos amazónicos, en la cosmovivencia-cosmovisión cotidiana.

Volviendo a una expresión ya aludida una de las representaciones de la divinidad aparece bajo la figura de la abuela y del abuelo, que "colaboran" en el proceso creador-formador de todo cuanto existe y, en particular, del ser humano. Los rasgos mencionados y expresados de lo Divino como Abuela-Abuelo, perduran todavía en la experiencia de varios pueblos indígenas, no sólo de los amazónicos guarayos. Así, los kuna de Panamá se refieren al símbolo divino con la denotación o significante de "abuelo sol" y "abuela mar", mientras los guaraní suelen mencionar a la luna como abuela y al tigre como "abuela-tigresa".

Dada la mentalidad indígena concreta, pero a la vez integradora y en constante movimiento recreativo y resignificativo, a lo largo de la historia, los pueblos amazónicos considerados han incorporado algunas figuras divinas foráneas presentes en los demás pueblos indígenas. Tal es el caso de *Tupa* o *Tumpa* entre los guarayos, ayoreos y chiquitanos, entre otros. Es una figura presente en los mitos, pero con poco realce en la experiencia práctica o cosmovivencia indígena cotidiana. No obstante, se podría postular tal vez algo parecido a aquel

Misterio Inefable (Gregorio de Nisa, Karl Rahner), considerado en la tradición cristiana occidental como Lo Último y Trascedente.

Estos ejemplos nos permiten percibir que la dualidad-multiplicidad no excluyen la unidad, sino que la constituyen disponiendo sus culturas a un encuentro fecundo con el misterio de la unidad constituida trinitariamente, por el Dios que profesamos los cristianos.

2. Arte y Ritualidad: Música, Canto y Danza

Ante la diversidad de experiencias nos hemos centrado en los pueblos guarayos como ejemplo de algunas constantes que se repiten en sinfín de comunidades.

La denominación de Guarayo, en Bolivia, se ha aplicado a cuatro grupos que han habitado distintos lugares de las tierras bajas. En este estudio nos referiremos a los guarayos que habitaron los ríos San Miguel y Sapocó y que actualmente residen en la provincia de Guarayos. En su origen, estos guarayos migraron a las tierras bajas de Bolivia, procedentes del Paraguay (o Brasil). Se interpreta esta migración como un hecho que respondía a la búsqueda de la "tierra sin mal". Los contactos de los guarayos con la cultura occidental fueron a través de misioneros; el primer contacto fue con sacerdotes del clero diocesano, como José Gregorio Salvatierra y José Joaquín Velasco y, luego, con los misioneros franciscanos, desde mayo de 1823, a la fecha.

Las "fiestas" guarayas son, en realidad, ceremonias de carácter religioso, dirigidos fundamentalmente al Abuelo (Tamoi) para solicitarle su presencia y su apoyo. En estos actos celebrativos son de capital importancia la música, el canto, la danza, la comida ritual y el arte de la pintura del cuerpo. Cuando se quiere celebrar alguna "fiesta", ceremonia, se convida de antemano a las personas que ha de participar. Reunidos en un día van unos a cazar y otros a pescar. Las mujeres se quedan en casa a preparar el *cangui* (chicha), que debe ser de yuca. Llegado el día de la ceremonia y estando todo preparado, hacen antes el banquete que siempre es muy abundante de caza y pesca. Acabada la comida se disponen para entrar al *tocai* (cabaña de forma octogonal, especie de capilla). Toman un baño de agua, de todo el cuerpo. Luego se peinan bien y untan la cabeza con *yandi* (el aceite de la palma cuse); después se pintan con *urucú* (el achiote o azafrán de la tierra desleído en *yandi*), se pintan de colorado de arriba abajo; y con el *yandipa* (el *Vi*, especie de higo silvestre) se pintan de negro las manos, los codos, las rodillas, los pies, y las circunferencias de la boca y de los ojos. Con el mismo *yandipa* se hacen unas rayas: remedando las ligas de las medias y ataduras de las alpargatas.

Después se ponen en la cabeza el *yeguaca* de hermosas plumas (corona), del que por detrás sobresalen tres plumas muy largas de colas de parabas (loros grandes); se ponen la *tembeta* (tembetá) en el labio inferior, un palito en la ternilla de la nariz, que tienen agujereadas desde mocitos, en cuyas extremidades están unos pomitos de plumitas muy finas de varios colores; otro palito, al que aseguran, con un hilo, las puntas con dos plumas de cola de picaflor grande, se ponen una en cada oreja, que también las tienen horadadas.

Las mujeres además llevan en las muñecas, a manera de brazaletes, grandes sartas de *aguaí* (cáscaras de una fruta así llamada), las que cortadas y vaciadas y después enhiladas, hacen un ruido como de nueces vacías. Así engalanados y bien comidos, entran ordenadamente en el *tocai*, enteramente desnudos porque no es lícito entrar de otra manera. En los relatos guarayos se conserva la idea de que el Abuelo siempre anduvo desnudo.

En la ceremonia ritual, cantan, beben y fuman incensando con bocanadas de humo. El cuerpo y las experiencias sensoriales ocupan un lugar privilegiado en el desarrollo del rito. Los

guarayos son por naturaleza artistas en: música, canto, danza, pintura y tallado. Poseen una condición natural para la artesanía. La música guaraya, el canto y la danza forman parte de la rica cultura musical amazónica. En la tradición sonora guaraya, la música funciona como clave de la ceremonia comunal. Las tacuaras, la percusión de los pasos de varones y mujeres, la melodía y el canto crean un ambiente de ceremonia religiosa. Así como la relación al cuerpo pintado que dista de ser meramente decorativo para ser "símbolo de identidad y de espiritualidad". El arte de la pintura corporal guaraya es ceremonial y, además, muestra el conocimiento que tienen de las propiedades de las plantas y frutos, y el talento para reproducir formas y diseños de pinturas rituales.

3. Algunos aspectos de la espiritualidad chamánica

La expresión "chamánica" no reduce la cuestión a las experiencias y vida del chamán, sino que alude a una forma de encontrarse con el mundo profundo del espíritu que anida en todas las cosas. Queremos compartir aquí algunos rasgos significativos que definen a los pueblos de la Amazonia.

Un punto de partida fundamental es reconocer que la selva es un ser viviente. Un primer elemento de importancia decisiva es reconocer que para los pueblos amazónicos la naturaleza no es algo de lo que se dispone con rapacidad, sino que posee espíritus que habitan en ella: los *xapiris*, en palabas de algunos pueblos.

Debemos tener en cuenta que esto no significa que ella posee un animus autónomo como sostendría un animismo. Lo sagrado habita en la selva, pero no es ella. Ella lo guarda, en ella está su cifra, el lenguaje de un mundo al que no se puede acceder dominándola sino transformándose en ella. La selva posee una densidad sacramental.

Esta presencia sagrada es el resultado de un momento de origen en donde todo era caos. En ella hay una armonía que debe ser descifrada para encontrar la sabiduría presente en las cosas.

Para poder reconocer el misterio presente en la naturaleza hay que transformarse en ella, sólo volviéndose su realidad se puede comprenderla.

Aquí es donde ocupan un lugar decisivo las llamadas "hierbas alucinógenas" que en realidad son adjetivadas desde una consideración occidental como substancias que provocan un estado de trance semejante al de los alcaloides. Sin embargo, la forma más adecuada es llamarlas "hierbas maestras". Ellas permiten acceder a la cifra, al lenguaje, a la clave de sabiduría presente en la naturaleza de la selva. Hay por tanto una revelación sagrada a la que se accede a través de las plantas maestras. Aquí es donde el chamán posee una misión especial.

Se trata de alguien que se ha preparado a través de un camino de purificación. No basta consumir la planta, es imprescindible purificar el cuerpo para poder lograr el contacto con aquella verdad que encierra la naturaleza. Esa revelación es comunicada con cantos y con danzas que no poseen una dimensión decorativa o estética, sino que son la forma cómo la sabiduría se da a conocer.

El chamán, en este sentido, no posee una misión sacerdotal sino profética, su actividad no es la de mediar la eficacia de lo sagrado sino dar a conocer su mensaje.

Nos ha parecido importante para acceder a un conocimiento adecuado de estas experiencias considerar algunos riesgos que hay que evitar. Se deben:

- Evitar los modelos de exclusión

- Evitar los modelos inclusionistas
- Evitar los modelos de corrección mutua
- Evitar los modelos de síntesis

Por tanto, se debe apostar por un modelo de articulación: a) que sea capaz de respetar los distintos lenguajes, campos de realidad y comprensiones de las distintas partes; b) que sea capaz de respetar la diferencia de métodos y epistemologías; c) que sea capaz de crear puentes de mediación y articulación entre las diferencias; d) que permita emerger un lenguaje mediador más universal capaz de establecer los cruces sin exclusión ni reduccionismo.

Por tanto, debemos reconocer en nuestro encuentro con las culturas que a) el Evangelio no es una cultura, pero eso mismo, no cabe dentro de la noción de diálogo intercultural; b) el diálogo intercultural también requiere mediación y articulación; c) el Evangelio ingresa en la cultura como opción-testimonio, más no es propiamente una cultura. Por ello al hacer una interpretación teológica de los mitos ancestrales indígenas es fundamental hacer la pregunta por la manera en que se articula: la revelación en sentido cristiano con la comunicación divina en las prácticas rituales indígenas. De modo que a) es fundamental pensar la relación del cosmos con Jesucristo y el papel de la mediación humana del cosmos. Esto de cara a las visiones de mundo amazónicas donde la relación de la divinidad con el cosmos es constitutiva; b) es fundamental preguntar qué tiene que ver Cristo como símbolo con la red simbólica ancestral indígena a la que se accede con alucinógenos

Esto significa que la lógica chamánica posee una estructura propia que no debe ser forzada para que ingrese dentro de la ritualidad cristiana. Sin embargo, podemos preguntarnos si, un chamán cristiano, puede aportar algo al camino de una comunidad eclesial.

Para ello es necesario reconocer que la naturaleza posee una vida que encierra sabiduría para vivir mejor. De modo que la revelación de Jesucristo contenida en los textos canónicos no entra en colisión con la presencia creada de un logos en toda la creación.

Las cristologías cósmicas de los padres de la Iglesia, especialmente de Máximo en Confesor, no chocarían con la idea de que el ser de las cosas nos enseña una vida más integral.

Podemos concluir, en este sentido, que si el chamanismo aporta algo a una lógica ministerial dentro de la vida de la Iglesia se encuentra más vinculado a un carisma profético. En este sentido debemos revisar otra cuestión y es pensar el profetismo sólo en vinculación con la historia. La noción de historia desarrollada en occidente ha estado vinculada al ejercicio de la libertad humana sobre la creación. En este sentido, hacer historia significa incidir transformando la naturaleza. En el “carisma chamánico” lo que se enseña no tiene que ver con una forma de actuar ante las cosas sino con un aprendizaje de las cosas. En este sentido el profetismo sería la develación de una sabiduría escondida en todo cuanto existe, como puede ser el río, la selva, el jaguar o los pájaros.

Da a conocer un “ámbito” sagrado más que un tipo de comportamiento que debemos alcanzar. Sin embargo, se exige para vivir esta experiencia una purificación que toca el comportamiento. No se puede beber ayahuasca sin haber realizado ayuno y, más aún, abstenerse de relaciones sexuales. Antes, pero también después, uno se vuelve aquello que come o experimenta. Hay en la lógica chamánica lo que R. Panikkar llama “intuición cosmoteándrica”. Por tanto, es necesario reconsiderar la forma de comprender la ontología, las relaciones con Dios y la experiencia de la naturaleza más allá de los procesos deductivos dando un espacio mayor a la sensibilidad. Es importante reconocer en la lógica chamánica una enseñanza fundamental acerca de la relacionalidad que se sustrae a la construcción de la verdad meramente deductiva y da paso a la dimensión emocional y concreta de la conciencia. Cualquier ministerio

que se piense para la Amazonia deberá reconocer esta cuestión epistemológicamente central para proponer la verdad del evangelio no en el formato de la perspectiva de conocimiento que ha imperado en occidente.

De modo que el desafío no está en asumir la ritualidad chamánica para la organización del rito cristiano, pero sí asumir la forma relacional en la que se experimenta todo y donde los sentidos, como espacio en el que se da la inteligencia de la realidad, poseen una dimensión central.

Es el primer paso, además, para evitar la estigmatización de estas formas de conexión con la sabiduría de la naturaleza y abre a reconocer que hay un modo de conectarse con el ser donde se conoce a través de la emoción, la comunión y la unión con los seres que habitan la selva y están preñados de valor creado.

4. El significado de la naturaleza en los pueblos originarios de la Amazonía

Un denominador común en los pueblos de la Amazonía es su interacción con la naturaleza, a la que perciben como un sujeto. No hay una disociación entre el ser humano y la naturaleza, lo que prevalece es el respeto y el cuidado. Por lo tanto, la comunicación va más allá del ser humano, en la naturaleza todo es encuentro y comunicación. Esta comunicación es fuente de conocimiento y crea lazos de parentesco. En los pueblos amazónicos tanto las plantas como los animales son parte de la vida cotidiana de los seres humanos, así como también de los mitos y los ritos: la naturaleza está vinculada con la espiritualidad de quienes habitan la Amazonía. Un elemento central de la naturaleza en la Amazonia es el agua, por ello los rituales relacionados con el agua tienen la función de vivificar, proteger, curar, renovar, dinamizar la vida en comunidad. Ella bendice, da vida, aleja del peligro: un animal conocido que habita la Amazonía es el delfín, que puede ser considerado también como un ente maligno pero la Madre del Agua y Madre del lago es quien puede neutralizar al delfín.

Todo lo anterior presentado está en sintonía con lo que indica el documento de la síntesis general del Sínodo: “La voz de Dios nos habla en múltiples voces de la naturaleza y de las culturas de sus habitantes; es una voz: - Orante, sagrada y mística - De resistencia que atraviesa el misterio de vida y muerte pascual. La mística fortalece la resistencia y la resistencia fortalece la mística. - De historia que nos recuerda el pasado colonial, nos advierte contra la codicia política de hoy y nos llena de esperanza” (SN 29).

Lo sagrado es expresado a través de la naturaleza: “Para los pueblos indígenas lo sagrado y la naturaleza son un todo, existe una relación entre la diversidad de fauna y flora con la existencia de un mundo sagrado que se expresa a través del uso y conservación de lo que existe en la selva” (SN 52-53).

5. Conclusión a la luz del libro de Jonás

El libro de Jonás data aproximadamente a finales del siglo V a. C. en sus cuatro capítulos se pueden apreciar diferentes denominativos para Dios, como ser YHWH, Elohim, YHWH-Elohim. A parte de ello, en la acción salvífica de Dios resalta la participación de fenómenos naturales (viento tempestuoso sobre el mar en Jon 1,4; corazón del mar, oleaje; aguas; tierra en Jon 2,4.6.7; sol, sofocante viento en Jon 4,8; así como también de seres vivos, como ser animales (gran pez; bestias, ganado mayor, menor, gusano) en Jon 2; 3,7; 4,7 y finalmente de plantas (algas y ricino) en Jon 2,6; 4,6.

En esta obra magnífica se destacan cuatro aspectos que pueden servirnos de epílogo a estas consideraciones:

a) *La acción salvadora de Dios acompañada por la naturaleza en sus diversas facetas*: YHWH se vale de la naturaleza para que el ser humano, representado por Jonás, que en hebreo significa paloma, caiga en la cuenta de su culpa y haga una transformación en el seno de un gran pez. Esta transformación es pasajera, nuevamente YHWH se vale de fenómenos naturales y seres vivos para hacer reflexionar a Jonás sobre su actitud de no ser misericordioso. A Jonás no le gusta la idea de que YHWH sea: "un Dios clemente, misericordioso, paciente y generoso, que se arrepiente del castigo" (Jon 4,2).
b) *La participación de la naturaleza en el sufrimiento del ser humano*: Jonás, quien representa al ser humano, no tiene compasión de los seres humanos (ninivitas), a diferencia de los animales, quienes participan junto al ser humano del ayuno, así como también participan por el llamado de Dios a ser parte de la transformación de la actitud de Jonás.
c) *La participación de la naturaleza en un acto salvífico y litúrgico, como es el caso del ayuno*: Los fenómenos naturales, los animales y las plantas son tomados en cuenta en el texto como sujetos de la acción salvadora de Dios, como en el acto litúrgico que relata el texto en relación al ayuno. El ayuno es un acto de arrepentimiento, que no solamente implica al ser humano como tal, sino también a toda la naturaleza que se solidariza con el ser humano.

Desde una perspectiva de lo cotidiano en la Amazonía unida a la reflexión bíblica sustentada en Jonás, se encuentra una actitud dinámica de espiritualidad amazónica con relación a la naturaleza.

III - REFERENCIALES TEOLÓGICO-ECLESIOLÓGICOS BÁSICOS DE UN RITO AMAZÓNICO

Comisión Teológico-eclesiológica[3]

Una Iglesia con rostro amazónico es una aspiración y más que todo una práctica desde hace mucho de las comunidades eclesiales encarnadas en el territorio, que buscan expresar y vivir su fe, según las culturas de sus pueblos. El Sínodo de la Amazonía acogió esta aspiración y encargó la Conferencia Eclesial de la Amazonía (CEAMA) de crear una comisión para la elaboración de un Rito Amazónico: "El nuevo organismo de la Iglesia en la Amazonía debe constituir una comisión competente para estudiar y dialogar, según usos y costumbres de los pueblos ancestrales, la elaboración de un rito amazónico, que exprese el patrimonio litúrgico, teológico, disciplinario y espiritual amazónico, con especial referencia a lo que la *Lumen Gentium* afirma para las Iglesias orientales (cf. *LG* 23) (DF 119).

Teológicamente, un nuevo amazónico tiene como referenciales básicos: la teología latinoamericana como teología autóctona subyacente; la inserción en la Tradición de la Iglesia; una respuesta a necesidades pastorales vitales; la configuración de la Iglesia según el rostro de sus pueblos; ministerios con el perfil de las Iglesias Locales en su contexto; el protagonismo de los laicos, en especial de las mujeres; la fe cristiana encarnada en la espiritualidad de los pueblos originarios; organización y estructuras eclesiales con rostro amazónico.

1. La teología latinoamericana como teología autóctona subyacente

[3] Estevão Raschietti (coordinador), Agenor Brighenti, Marlene Cachipuendo, Benedito de Queiróz Alcântara.

Un rito se asienta sobre una teología autóctona, que la Amazonía la tiene con la Iglesia en América Latina. Fue en torno a la Conferencia de Medellín (1968), en el contexto de una "recepción creativa" del Vaticano II, que nació la teología latinoamericana, "una reflexión de la fe sobre la praxis, en la perspectiva de la opción por los pobres". Con ella y otras iniciativas, la Iglesia en América Latina dejó de ser una "Iglesia reflejo" de una realidad ajena, para ser una "Iglesia fuente", configurada según su propio contexto. A partir de un denominador común, en los años siguientes, la teología latinoamericana fue se desdoblando en teologías específicas como la teología feminista, la teología afroamericana, la teología india y la ecoteología. Todas ellas son de gran relevancia para la Amazonía, en especial la teología india, que desde la vida de los pueblos originarios en los aspectos antropológicos y culturales, pone su experiencia religiosa en diálogo fecundo con el Mensaje cristiano.

Se trata de una teología como "momento segundo", que quiere ser respuesta a cuestiones puestas por un "momento primero", que son los procesos pastorales de comunidades eclesiales insertas proféticamente en la sociedad autónoma y pluralista. Es esta teología que alimentó y alimenta la vida de la Iglesia en la Amazonía y de donde brota un abordaje de la fe cristiana contextualizada en el territorio. Ejemplos significativos son documentos como el "Documento de Santarém", registro del caminar de las Iglesias Locales de la Amazonía brasileña, fruto de un encuentro de sus obispos en 1972. Este documento y otros, tanto de las Iglesias Locales de la amazonia brasileña como de la Amazonía hispano-hablante, Guayanas y Surinam revelan que, subyacente a la vida de la Iglesia en la Amazonía, está presente de una teología autóctona en la eclesiología, la neumatología, la teología de los sacramentos, en la lectura de la Biblia, en la concepción y ejercicio de los ministerios, en la espiritualidad, en fin, en la propia configuración de la Iglesia en sus organismos y estructuras.

Es una teología capaz de dar el sustrato y la base que justifica y legitima un nuevo Rito, elaborado desde abajo y desde las Iglesias Locales en el territorio. Y de la misma forma que la teología latinoamericana se articula desde los procesos pastorales, un Rito Amazónico es fruto de la acogida de experiencias y vivencias de la fe cristiana, que desde hace mucho vienen plasmando una Iglesia autóctona, una Iglesia con rostro amazónico.

2. La inserción en la Tradición de la Iglesia

Un rito no se crea, antes es elaborado a partir de lo que las Iglesias de una región van procesando en largos procesos de inculturación de la fe, en el ámbito de la liturgia, de los sacramentos y sacramentales, de la catequesis y de la reflexión teológica, del modo de organizarse y estructurarse. En otras palabras, un Rito nace estrechamente ligado al caminar de la Iglesia, en la Tradición.

El Documento Final del Sínodo de la Amazonia registra que, además del Rito romano, "en la Iglesia Católica existen 23 ritos diferentes, señal clara de una tradición que desde los primeros siglos ha buscado inculturar los contenidos de la fe y su celebración a través de un lenguaje lo más coherente posible con el misterio a ser expresado" (*DF* 117). Recuerda el Vaticano II que, el origen de estas Iglesias orientales católicas, como la del rito latino, se remonta a la época apostólica o a los Padres de la Iglesia (cf. *OE* 1). La pluralidad de ritos de los que son portadoras estas Iglesias "lejos de perjudicar la unidad, más bien la manifiesta" (*OE* 2).

El Concilio Vaticano II abrió las puertas a un proceso gradual de inculturación de la fe cristiana en los distintos contextos socioculturales, aunque de forma tímida, pues "no es deseo de la Iglesia imponer (...) una forma única y rígida, sino respetar y tratar de desarrollar las cualidades y dones de espíritu de las diversas razas y pueblos" (*SC* 37). Sin embargo, Francisco

lamenta que "han pasado más de cincuenta años y hemos avanzado poco en esta línea" (*QAm* 82).

En este sentido, Aparecida (2007) reiteró que los indígenas y afroamericanos son "sujetos" que "reclaman el pleno reconocimiento de sus derechos individuales y colectivos, para ser tomados en cuenta en catolicidad con su cosmovisión, sus valores y sus identidades particulares" (*DAp* 91). Puesto que "la fe sólo es adecuadamente profesada, entendida y vivida cuando penetra profundamente en el sustrato cultural de un pueblo" (*DAp* 477), también " con la inculturación la fe, la Iglesia se enriquece con nuevas expresiones y valores, manifestando y celebrando cada vez mejor el misterio de Cristo, logrando unir más estrechamente la fe con la vida y contribuyendo así a una catolicidad más plena, no sólo geográfica sino también culturalmente" (*DAp* 479).

A su vez, el Sínodo para la Amazonia (2019) insistió que "la liturgia debe responder a la cultura para que sea fuente y culmen de la vida cristiana (cf. *SC* 10) y se sienta vinculada a los sufrimientos y alegrías del pueblo. Debemos dar una respuesta auténticamente católica al clamor de las comunidades amazónicas de inculturar la liturgia, valorizando la cosmovisión, las tradiciones, los símbolos y los ritos originales, incluyendo las dimensiones trascendente, comunitaria y ecológica" (*DF* 116).

3. Una respuesta a necesidades pastorales vitales

Un Rito viene responder a necesidades pastorales vitales de las Iglesias en una determinada región. En el caso de un Rito Amazónico, el mismo quiere ser respuesta a cuatro tesis planteadas y maduradas durante las décadas postconciliares: la toma de conciencia de la colonialidad de la acción misionera occidental; el reconocimiento de la dimensión teológica de las milenarias tradiciones indígenas; la afirmación del principio y del proceso de inculturación en el encuentro del Evangelio con las culturas; la promoción del diálogo intercultural "como camino indispensable de evangelización en la Amazonia" (*DF* 24).

Ya *Puebla* afirmaba la necesidad “de adaptar la liturgia a las diferentes culturas y a la situación de nuestro pueblo joven, pobre y humilde" (*DP* 899) y que "las adaptaciones previstas en la Constitución *Sacrosanctum Concilium* y en las normas pastorales posteriores son indispensables para conseguir un rito adaptado a nuestras necesidades" (*DP* 926). *Santo Domingo* lamentaba que "todavía no se presta la debida atención al proceso de una sana inculturación de la liturgia" el mundo indígena (*SD* 43) y por eso es necesario asumir el compromiso de "promover una inculturación de la liturgia, acogiendo con aprecio sus símbolos, ritos y expresiones religiosas compatibles con el claro sentido de la fe" (*SD* 248.1). *Aparecida* reconocería que "se han hecho esfuerzos para inculturar la liturgia en el seno de estas culturas" (*DAp* 99b). Sin embargo, "descolonizar las mentes, los saberes, recuperar la memoria histórica y fortalecer los espacios y las relaciones interculturales" siguen siendo un desafío "para la afirmación de la ciudadanía plena de estos pueblos" (*DAp* 96).

La *Síntesis Narrativa* del proceso de escucha en preparación al Sínodo de la Amazonia (2019), justifica la necesidad de un Rito que responda a tres tipos de demandas: garantizar la presencia eucarística en las comunidades; promover otras formas de ministerios ordenados para celebrar los sacramentos; promover una resignificación de los sacramentos a partir de un diálogo intercultural con las expresiones de los pueblos y con su riqueza espiritual (*SN*, p. 164). La "ordenación de mujeres es una petición bastante repetitiva" (*SN*, p. 134), en vista de una Iglesia descentralizada y toda ella ministerial (*SN*, p. 146).

Se pide explícitamente que se supere el concepto de "adaptación": "las poblaciones y la realidad amazónicas exigen que la Iglesia sea capaz de modificar su estructura litúrgica, e incorporar en ella no sólo la traducción del lenguaje a las lenguas de los pueblos, sino también

proponer realmente una interpretación basada en sus propios signos y símbolos" (*SN*, p. 38). Se destaca que la práctica litúrgica actual no tiene rostro amazónico y está elaborada lejos de la realidad de los pueblos del territorio (*SN*, p. 136). La Iglesia necesita seriamente "reconocer y valorar los ritos de los pueblos" (*SN*, p. 147) y alejarse de sus sombras y prácticas colonizadoras (*SN*, p. 142).

El Sínodo de la Amazonia rechazó decididamente una evangelización al estilo colonial y señaló que la evangelización "es el anuncio inculturado que genera procesos interculturales, que promuevan la vida de la Iglesia con identidad y rostro amazónicos" (*DF* 55). Sólo una Iglesia misionera inserta e inculturada "hará surgir Iglesias particulares autóctonas, de rostro y corazón amazónicos, enraizadas en las culturas y tradiciones propias de los pueblos, unidas en la misma fe en Cristo y diferentes en su modo de vivirla, expresarla y celebrarla" (*DF* 42). Por lo tanto, "es necesario que la Iglesia, en su incansable labor evangelizadora, trabaje para que el proceso de inculturación de la fe se exprese en las formas más coherentes, para que sea también celebrada y vivida según las lenguas propias de los pueblos amazónicos" (*DF* 118).

Para lograr la inculturación del Evangelio en el territorio, según *Querida Amazonia*, "la Iglesia necesita escuchar su sabiduría ancestral, volver a dar voz a los ancianos, reconocer los valores presentes en el modo de vida de las comunidades nativas y recuperar a tiempo las preciosas narrativas de los pueblos" (*QAm* 70). Es necesario apreciar y reconocer "esa mística indígena de la interconexión e interdependencia de todo lo creado, mística de gratuidad que ama la vida como don, mística de admiración sagrada ante la naturaleza que nos desborda con tanta vida" (*QAm* 73), donde no existe separación entre lo sensible y lo suprasensible (chamanismo). Por ello, parece sumamente oportuno y deseable "acoger en la liturgia muchos elementos propios de la experiencia de los pueblos indígenas en su íntimo contacto con la naturaleza y estimular expresiones autóctonas en cantos, danzas, ritos, gestos y símbolos" (*QAm* 82).

4. La configuración de la Iglesia según el rostro de sus pueblos

Un Rito es la expresión del rostro de una Iglesia autóctona. El principal objetivo del Sínodo de la Amazonía fue la búsqueda de "nuevos caminos" de evangelización y la configuración de una Iglesia con "rostro amazónico", con la liberación de los bautizados de la carga alienante de una evangelización colonizadora. Los pueblos, otrora solamente destinatarios de la evangelización, son sus protagonistas, en una "configuración plural y armónica de la Iglesia en la Amazonia" (*QAm* 95), Pueblo de Dios acompañado por sus agentes y pastores, enraizados en sus culturas autóctonas (cf. *DF* 51).

El Documento Final afirma que "es necesario que la Iglesia [...] trabaje para que el proceso de inculturación de la fe se exprese en formas más coherentes, para que también sea celebrado y vivido de acuerdo con las lenguas de los propios pueblos amazónicos" (*DF* 118). La Iglesia liberadora nace y acontece cuando hay inculturación del Evangelio, de sus agentes pastorales, de la liturgia, de las espiritualidades, de las teologías y de las lenguas.

La meta de una Iglesia con "rostro amazónico" es la construcción de una Iglesia con rostro propio (cf. *QAm* 61; 95), a través de la descentralización (distancias geográficas) y de la descolonización (superación del monoculturalismo y de las actitudes no dialógicas en la transmisión de la fe). La Iglesia con rostro amazónico será una Iglesia pluricultural, cercana a los múltiples rostros, hábitos y tradiciones de sus pueblos. Su modelo será el "poliedro", que fortalece y potencia "lo mejor de cada uno" (*EG* 236).

De la *Síntesis Narrativa* del proceso de escucha del Sínodo de la Amazonia, entre las propuestas y respuestas al cuestionario previo, inmergió el sueño de una Iglesia en y de la Amazonia, con las siguientes características: una Iglesia que se incluya en la realidad cultural

de los pueblos de la Amazonia; que respete y valore las espiritualidades de los pueblos originarios; una Iglesia dinámica, esperanzada, comprometida y transparente en su misión que anteponga el respeto y la defensa de la vida; una Iglesia que tenga en cuenta la presencia de los jóvenes, que sea asesorada por los ancianos y sabios indígenas de las comunidades; una Iglesia comprometida en el diálogo intercultural y bilingüe; que comparta conocimientos e intercambio de valores culturales y fortalezca el protagonismo de los pueblos amazónicos; una Iglesia que asuma el desafío de creer en las palabras, en los ritos y en las celebraciones religiosas que contribuyen a la integridad de los pueblos; una Iglesia que reconozca sus pecados y se reconcilie con la fuerza y ternura maternal de Dios; una Iglesia que sufra la misma suerte de los pueblos, siendo puente para que ellos sean protagonistas de su propia historia; una Iglesia inclusiva que reconozca los ministerios instituidos y los nuevos ministerios de los pueblos amazónicos; una Iglesia maternal con sus propios servidores, que respete sus propias decisiones.

A su vez, el Documento Final del Sínodo de la Amazonia, que retomó la *Síntesis Narrativa* y la amplió con los aportes del propio Sínodo, caracteriza la región como una realidad pluriétnica, pluricultural y plurirreligiosa. Se trata de un indicador que condiciona el "rito amazónico" a una dimensión plural y singular al mismo tiempo. Con ello, la Iglesia tiene hoy "la oportunidad histórica de diferenciarse de las nuevas potencias colonizadoras, escuchando a los pueblos amazónicos" (*DF* 15), en la multiplicidad de sus tradiciones y voces, en sus gritos y cantos, y asumiendo sus anhelos y sus propuestas como indicativos para la elaboración del rito amazónico. El Sínodo también insistió en la necesidad de ministros locales en la configuración de una Iglesia con rostro amazónico: "la opción preferencial por los pueblos indígenas, con sus culturas, identidad e historia, exige que aspiremos a una Iglesia indígena con presbíteros y ministros propios, unida y en plena comunión con la Iglesia católica" (*DF* 27).

Para el Papa Francisco, "la inculturación también debe desarrollarse y reflejarse en una forma encarnada de realizar la organización eclesial y el ministerio" (*QAm* 85). Se trata de un proceso, que "en buena parte de la Amazonia [...] ya ha comenzado" (*QAm* 78) y desde el Vaticano II es esperado, aunque "falte un nuevo esfuerzo de inculturación, que ponga en juego la creatividad, la audacia misionera, la sensibilidad y la fuerza peculiar de la vida comunitaria" (*QAm* 95).

La *Síntesis Narrativa* enfatiza igualmente la necesidad de una Iglesia misionera en salida, con algunas características amazónicas peculiares: integrada a la realidad, a la vida y a las luchas de los pueblos; inculturada, comunitaria, contemplativa, servidora, promotora y comprometida con la vida de su gente y de los pueblos; una Iglesia descentralizada, plural, participativa e igualitaria, sin clericalismo; una Iglesia que conozca la cultura y la historia de las diferentes localidades y comunidades; una Iglesia que se adapta a las comunidades, aprendiendo sus lenguas, cantos, instrumentos, ritos y costumbres; una Iglesia que practica el ecumenismo, el diálogo interreligioso y el diálogo intercultural y interespiritual; una Iglesia que protege a la familia, para ayudarla a ser una Iglesia doméstica; una Iglesia en salida, que tiene como eje transversal la defensa de la Casa Común, de sus lugares sagrados, del territorio y de la naturaleza (Cf. *SN*, 2019, p. 142s).

5. Ministerios con el perfil de las Iglesias Locales en su contexto

Un rito también encarna los ministerios e impregna un perfil propio en su concepción y ejercicio. El Sínodo de la Amazonía, tanto en el proceso de escucha como en el Documento Final y en la Exhortación del Papa Francisco, abre puertas y habla explícitamente la necesidad de repensar el perfil de los ministerios en las Iglesias Locales de la Región: “la inculturación también debe desarrollarse y reflejarse en una forma encarnada de llevar adelante la organización eclesial y la ministerialidad. Si se incultura la espiritualidad, si se incultura la santidad, si se incultura el Evangelio mismo, ¿cómo evitar pensar en una inculturación del modo

como se estructuran y se viven los ministerios eclesiales?" (*QAm* 85). Sería deseable, por tanto, que las distintas conferencias episcopales soliciten la creación y el reconocimiento de ministerios como la Presidencia de celebración de la Palabra, coordinación comunitaria, guardianes de la naturaleza, peregrinaciones, salud, viático, etc. Estos ministerios necesitan oficializarse, porque este reconocimiento público transforma a la comunidad bautizada en una Iglesia legítima que actúa en nombre de Cristo.

Históricamente, la Iglesia, "en sus inicios, la fe cristiana se difundió admirablemente", gracias a un proceso de inculturación que le permitió, a partir de una matriz hebrea, encarnarse en las culturas grecorromanas y adquirir a su paso distintas modalidades (*QAm* 105). De modo análogo, en la Amazonía, desafía el Papa, "falta un nuevo esfuerzo de inculturación, que ponga en juego la creatividad, la audacia misionera y la fuerza peculiar de la vida comunitaria" (*QAm* 95). Urgentes necesidades "nos desafía a superar perspectivas limitadas, soluciones pragmáticas que se quedan clausuradas en aspectos parciales de los grandes desafíos, para buscar caminos más amplios y audaces de inculturación (*QAm* 105).

La carencia de ministerios, en especial de ministros ordenados, hace con que "uno de los grandes desafíos de la Iglesia en la Amazonía es asegurar la celebración de la Eucaristía en la red de comunidades dispersas en su inmenso territorio". Por lo tanto, es necesario considerar la reintegración al servicio ministerial de los sacerdotes que se han casado, así como la ordenación de personas casadas que puedan ejercer el ministerio sacerdotal en comunidades distantes. Dado que la Eucaristía hace la Iglesia y la Iglesia hace la Eucaristía, es deber de la Iglesia hacer presente este don en todas las comunidades eclesiales que, en su mayoría hoy en la Región, cumplen el precepto dominical en celebración restricta a la mesa de la Palabra. Por eso, "se requiere lograr que la ministerialidad se configure de tal manera que esté al servicio de una mayor frecuencia de la celebración de la Eucaristía, aun en las comunidades más remotas y escondidas" (*QAm* 86). "Ministro" significa estar al servicio: es un rol que se ejerce en la comunidad, y no es una cuestión de dignidad o santidad (cf. ChL 51), ya que "una gran dignidad proviene del bautismo" (EG 104). El Papa Francisco señala que "en Aparecida se invitó a escuchar el lamento de tantas comunidades de la Amazonia «privadas de la Eucaristía dominical por largos períodos». Pero al mismo tiempo se necesitan ministros que puedan comprender desde dentro la sensibilidad y las culturas amazónicas" (*QAm* 86). Por eso es importante una formación teológica y pastoral inculturada.

En torno a comunidades eucarísticas, además de "facilitar una mayor presencia de ministros ordenados que puedan celebrar la Eucaristía", se hace necesario "también provocar una nueva vida en las comunidades", creando una Iglesia toda ella ministerial, en el "encuentro con la Palabra y la maduración en la santidad a través de variados servicios laicales, que suponen un proceso de preparación –bíblica, doctrinal, espiritual y práctica– y diversos caminos de formación permanente" (*QAm* 93).

Una reconfiguración del perfil y de la gama de los ministerios para una Iglesia con rostro amazónico (cf. *QAm* 61; 95), además de necesaria es posible, pues, "la Tradición de la Iglesia no es un depósito estático, sino la raíz de un árbol que crece en la interculturalidad, dando origen a una Iglesia con un rostro pluriforme". La Iglesia tiene "un rostro pluriforme «no sólo desde una perspectiva espacial [...] sino también desde su realidad temporal». "Es la Tradición milenaria que testimonia la acción divina en su Pueblo y «tiene la misión de mantener vivo el fuego más que conservar sus cenizas»" (*QAm* 66).

El Documento Final del Sínodo habla de la necesidad de "crear ministerios para el cuidado de la "casa común" en la Amazonía, que tengan como función cuidar el territorio y las aguas junto con las comunidades indígenas, y un ministerio de acogida para aquellos que son desplazados de sus territorios hacia las urbes" (*DF* 79).

6. El protagonismo de los laicos, en especial de las mujeres

En la Amazonía, el laicado, en especial las mujeres, tienen un rol preponderante y un Rito Amazónico no puede ignorarlo, al contrario, precisa ser espacio de su protagonismo en la Iglesia. En el proceso de escucha hay en anhelo por "una Iglesia que sepa valorar la presencia de los cristianos laicos y laicas y confiarles más ministerios, dándole formación para actuar como animadores de comunidades con credibilidad y corresponsabilidad" (*SN*, 2019, p. 146). Es urgente implementar "una Iglesia organizada a partir del sacerdocio común de los fieles, cuyo fundamento es el sacramento del bautismo. Así se articula como Pueblo de Dios en los diferentes servicios y ministerios" (*SN*, 2019, p. 149). El Documento Final señala que "la Iglesia en la Amazonía, en vista de una sociedad justa y solidaria en el cuidado de la Casa Común, quiere hacer de los laicos actores privilegiados" pues "su actuación, ha sido y es vital, sea en la coordinación de comunidades eclesiales, en el ejercicio de ministerios, así como en su compromiso profético en un mundo inclusivo de todos (*DF* 93).

En el proceso de escucha del Sínodo amazónico se dijo que "en la Iglesia de la Amazonía, las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y otras comunidades, constituyen un modo de realización eclesial que evidencia la identidad de pueblo de Dios y es espacio privilegiado del protagonismo de los laicos y laicas" (*SN*, 2019, p. 149). Afirma el Papa Francisco que, "el tejido de la Iglesia local, también en la Amazonía, está garantizado por las pequeñas comunidades eclesiales misioneras que cultivan la fe, escuchan la Palabra y celebran juntos cerca de la vida de la gente. Es la Iglesia de hombres y mujeres bautizados que debemos consolidar promoviendo la ministerialidad y, sobre todo, la conciencia de la dignidad bautismal (*QAm* 95).

También se señaló en el proceso de escucha que "el ministerio laico no es un sustituto o competidor del ministerio de sacerdotes ordenados, sino un don del Espíritu Santo y una parte integral de la misión de la Iglesia hoy. Imaginar e implementar políticas y prácticas conducentes a una colaboración más efectiva entre varias formas de ministerio, así como a la prosperidad de cada forma particular, es esencial para la vida y la misión de la comunidad católica" (*SN*, 2019, p. 100-101).

Para el Papa Francisco, "una Iglesia con rostros amazónicos requiere la presencia estable de líderes laicos maduros y dotados de autoridad, que conozcan las lenguas, las culturas, la experiencia espiritual y el modo de vivir en comunidad de cada lugar, al mismo tiempo que dejan espacio a la multiplicidad de dones que el Espíritu Santo siembra en todos". […] "Ello supone en la Iglesia una capacidad para dar lugar a la audacia del Espíritu, para confiar y concretamente para permitir el desarrollo de una cultura eclesial propia, marcadamente laical". Pone en relieve el Papa que "los desafíos de la Amazonia exigen a la Iglesia un esfuerzo especial por lograr una presencia capilar que sólo es posible con un contundente protagonismo de los laicos" (*QAm* 94).

Con relación a las mujeres, es preciso tomar en cuenta que en la Amazonía, ellas tienen un rol protagónico dentro de la Iglesia y dentro de las culturas", aunque "muchas veces, su rol queda subordinado al masculino". Testifica el Papa que "en la Amazonia hay comunidades que se han sostenido y han transmitido la fe durante mucho tiempo sin que algún presbítero pasara por allí, aun durante décadas. Esto ocurrió gracias a la presencia de mujeres fuertes y generosas: bautizadoras, catequistas, rezadoras, misioneras, ciertamente llamadas e impulsadas por el Espíritu Santo. Durante siglos las mujeres mantuvieron a la Iglesia en pie en esos lugares con admirable entrega y ardiente fe. Ellas mismas, en el Sínodo, nos conmovieron a todos con su testimonio" (*QAm* 99). Es necesario, pues, como se dijo en el proceso de escucha, que las mujeres, "desde sus identidades, diversidades, forma de concebir el mundo y la historia", sean reconocidas, valorizadas, acompañadas y fortalecidas", pues son ellas "quienes participan en

los procesos de lucha y resistencia, quienes reproducen y llevan la cultura y quienes construyen la Iglesia cotidiana” (*SN*, 2019, p. 112).

En las Iglesias Locales de la Región, dada “la manera de pensar y de proceder de las mujeres”, hay “la necesidad de construir nuevos caminos con rostro de mujer” (*SN*, 2019, p. 49). Por eso, “la situación actual nos exige estimular el surgimiento de otros servicios y carismas femeninos, que respondan a las necesidades específicas de los pueblos amazónicos en este momento histórico” (*QAm* 102), no por falta de hombres que puedan asumir el cargo, sino porque la Iglesia necesita reconocer y valorar la dimensión femenina de su misión. Sin embargo, “estos servicios implican una estabilidad, un reconocimiento público y el envío por parte del obispo”, sin olvidar que las mujeres tengan, igualmente, “una incidencia real y efectiva en la organización, en las decisiones más importantes y en la guía de las comunidades, pero sin dejar de hacerlo con el estilo propio de su impronta femenina” (*QAm* 103).

Además, registra el Documento Final que “en el proceso de escucha un alto número personas solicitó el diaconado permanente para la mujer” (*DF* 103). Es hora de “superar “el servilismo, delegándoles diversas funciones igual que se hace con los varones” y, con eso, “recuperar los orígenes del cristianismo en la participación diaconal de la mujer en la Iglesia” (*SN*, 2019, p. 49), prestando mucha atención a que esto no represente su inserción en el sistema jerárquico y la mentalidad clerical.

7. La fe cristiana encarnada en la espiritualidad de los pueblos originarios

Un Rito Amazónico, como todo Rito en la Iglesia, tiene en su centro la celebración de los misterios de la Fe en la Liturgia (*lex orandi, lex credendi*). En una Iglesia con rostro amazónico, la liturgia precisa estar encarnada en su contexto. Las culturas de los pueblos del territorio amazónico son mediaciones privilegiadas para eso. Están impregnadas de “semillas del Verbo”, que permiten tornar presente la Buena Nueva del Evangelio de una forma más comprensible y específica que la matriz de la cultura ibérica, a través de la cual la Iglesia llegó en la región. La espiritualidad indígena, en particular, se caracteriza por factores que propician la inculturación de la liturgia, tales como: una espiritualidad integral e integradora; en relación íntima y interconectiva con la naturaleza y las/os ancestrales; rica en signos, símbolos, seres míticos vivientes y sueños; la contemplación como virtud propia, ya que no hay separación entre lo sensible y lo suprasensible; el compromiso con valores que apuntan a otro mundo posible, como la cosmovivencia soro-fraterna en la diversidad cultural y en armonía con la Madre Tierra y Dios.

En la Amazonía, sobre todo en las últimas décadas, hay una mayor búsqueda por la inculturación de la liturgia, se tomando en serio las culturas autóctonas, en vista de una Iglesia con rostro Amazónico. En este esfuerzo se descubre que los pueblos amazónicos están organizados en comunidades de seres humanos, inter-ligados con espíritus vivo y, al mismo tiempo, trascendentes de la naturaleza. Todos forman un mundo integrado y en armonía, separados por una leve cortina. En las celebraciones o en el rito religioso esta cortina desaparece y los espíritus se relacionan e interactúan directamente. El objeto de la celebración religiosa o del rito consiste en hacer acontecer la armonía cósmica, para seguir gestando vida en todo el creado.

Las espiritualidades de los pueblos indígenas tienen como base la vida en su interacción e interrelación con la naturaleza y los seres humanos, con el mismo valor de igualdad, y respeto a lo trascendente. Consecuentemente, todas sus celebraciones cotidianas buscan a celebrar la vida, el detalle de cada día en relación con el entorno creatural. La Síntesis Narrativa del proceso de escucha del Sínodo de la Amazonía registra que “en la comprensión integral del territorio, se destaca el vínculo entre el mundo tangible y el espiritual. El territorio no es meramente un

lugar con seres físicos, sino también espirituales. En ella está toda la comunidad de los vivos (personas), los vivientes (seres vivos) y los antepasados (difuntos). Las relaciones están atravesadas por esta trascendencia y presencia de lo espiritual". En los ritos y celebraciones espirituales, "todo cobra vida, significado e interpelación. [...] es una fuente inagotable de espiritualidad, alimento y salud" y "representan verdaderas reservas de vida digna y manifestaciones del ser y actuar de Dios; es donde se actualiza el Buen Vivir. Estas ceremonias y ritos restablecen el equilibrio mediante la unión del pasado, presente y futuro, pero, además, constituyen la fuerza espiritual para luchar y resistir" (*SN*, 2019, p. 28).

La espiritualidad de los pueblos indígenas ofrece una visión integradora de la realidad, que es capaz de comprender las múltiples conexiones existentes entre todo lo creado. Los pueblos indígenas se nutren de la madre tierra y allí está su profundo descubrimiento de Dios hacedor de todo o de la existencia de lo trascendente. No se trata de una visión antagónica al cristianismo, al contrario, como nos dice el Papa Francisco: "la relación con Jesucristo, Dios y hombre verdadero, liberador y redentor, no es enemiga de ésta cosmovisión marcadamente cósmica que los caracteriza, porque Él también es el Resucitado que penetra todas las cosas" (*QAm* 74).

Los sacramentos comprendidos, celebrados y vividos desde esta dimensión cósmica, desde los rituales propios signos, símbolos, coloridos, trajes de los pueblos de la región amazónica, dan su sentido verdadero y llevan a una vivencia profunda de la espiritualidad, que nace en el misterio de la selva, que solo lo siente y piensa el que ha nacido, crecido y vivido allí. Para el Papa Francisco, "esto nos permite recoger en la liturgia muchos elementos propios de la experiencia de los indígenas en su íntimo contacto con la naturaleza y estimular expresiones autóctonas en cantos, danzas, ritos, gestos y símbolos" (*QAm* 82).

En esta perspectiva, el Papa Francisco afirma que "un mito cargado de sentido espiritual puede ser aprovechado, y no siempre considerado un error pagano. Algunas fiestas religiosas contienen un significado sagrado y son espacios de reencuentro y de fraternidad, aunque se requiera un lento proceso de purificación o de maduración. Un celoso misionero trata de descubrir qué inquietudes legítimas buscan un cauce en manifestaciones religiosas a veces imperfectas, parciales o equivocadas, e intenta responder desde una espiritualidad inculturada" (*QAm* 79).

8. Organización y estructuras eclesiales con rostro amazónico

Un Rito abarca a la Iglesia como un todo e implica también una configuración particular de la institución, tanto en su organización como en sus estructuras. Una Iglesia con rostro amazónico precisa incorporar en su organización y estructuras los modos de ser y de actuar de los pueblos de la región que son compatibles con los valores del Evangelio. Como institución divina y humana, su forma de ser y su organización, son experiencias históricas y producto de sucesivas inculturaciones.

El proceso de escucha del Sínodo de la Amazonía registró la necesidad de integrar las poblaciones nativas en la configuración de la Iglesia en el territorio, pues, ella todavía tiene un rostro blanco, patriarcal y de pueblos exógenos (*SN*, 2019, p. 100-101). Afirma el Documento Final que "sólo una Iglesia misionera inserta e inculturada hará surgir las Iglesias particulares autóctonas, con rostro y corazón amazónicos, enraizadas en las culturas y tradiciones propias de los pueblos, unidas en la misma fe en Cristo y diversas en su manera de vivirla, expresarla y celebrarla" (*DF* 42).

Una Iglesia con rostro amazónico es una Iglesia libre de antropocentrismos colonizadores, que someten y dominan la tierra y los pobres, sin tener en cuenta el cuidado, la cooperación y que todo está interconectado. Es una Iglesia promotora de la ciudadanía

ecológica y reconocedora de la Sabiduría de las/os abuelas/os y del conocimiento ancestral de los pueblos indígenas, que escucha los mayores, lo que es clave para que los jóvenes continúen trabajando en la defensa del territorio (cf. *SN*, 2019, p. 55). Del proceso de escucha vino el fuerte apelo de “desmasculinizar la Iglesia” (*SN*, 2019, p. 74): una iglesia sin colonialismo ni patriarcado ni clericalismo. Se habla de la necesidad de desencadenar procesos de superación de mentalidades y actitudes patriarcales, para que las mujeres sean reconocidas en su experiencia, reflexión, espiritualidad y modo de vivir en la comunidad. En congruencia con la *Evangelii Gaudium*, el Documento de Santarém afirma que “la Iglesia en la Amazonía quiere ampliar los espacios para una presencia femenina más incisiva” (cf. *EG* 103).

Un Rito implica también las estructuras de la Iglesia. El Documento Final del Sínodo de la Amazonía registra que “la sinodalidad marca un estilo de vivir la comunión y la participación en las Iglesias locales, que se caracteriza por el respeto a la dignidad y la igualdad de todos los bautizados y bautizadas, el complemento de los carismas y los ministerios, el gusto de reunirse en asambleas para discernir juntos la voz del Espíritu”. Consecuentemente, “una Iglesia con rostro amazónico necesita que sus comunidades estén impregnadas de un espíritu sinodal, respaldadas por estructuras organizativas acordes a esta dinámica, como auténticos organismos de comunión” (*DF* 92).

Señala que “las formas del ejercicio de la sinodalidad son variadas y deberán ser descentralizadas en sus diversos niveles (diocesano, regional, nacional, universal)”, estableciendo “una sincronía entre la comunión y la participación, entre la corresponsabilidad y la ministerialidad de todos, prestando especial atención a la participación efectiva de los laicos en el discernimiento y en la toma de decisiones, potenciando la participación de las mujeres” (*DF* 92). Constata que “como expresión de la corresponsabilidad de todos los bautizados en la Iglesia y del ejercicio del *sensus fidei* de todo el Pueblo de Dios, están las asambleas y consejos de pastoral en todos los ámbitos eclesiales, así como los equipos de coordinación de los diferentes servicios pastorales y los ministerios confiados a los laicos”. Se reconoce “la necesidad de fortalecer y ampliar los espacios para la participación del laicado, ya sea en la consulta como en la toma de decisiones, en la vida y en la misión de la Iglesia” (*DF 94*).

El Sínodo de la Amazonía también registró que ante los extensos territorios de la mayoría de las Diócesis, Prelaturas y Vicariatos de la Amazonía “es necesario replantearse la forma de organizar las Iglesias Locales, repensar las estructuras de comunión en los niveles provinciales, regionales, nacionales y, también, desde la Panamazonía. Se impone “redimensionar las extensas áreas geográficas de las diócesis, vicariatos y prelaturas” (*DF* 112).

En la Amazonía, urge la descentralización de la parroquia en una red de comunidades, para pasar de una pastoral de visita a una pastoral de presencia. Afortunadamente, “el tejido de la Iglesia local en la Amazonía, está garantizado por las pequeñas comunidades eclesiales misioneras que cultivan la fe, escuchan la Palabra y celebran juntos cerca de la vida de la gente” (*DF* 95). En el territorio, “las comunidades de base, cuando supieron integrar la defensa de los derechos sociales con el anuncio misionero y la espiritualidad, fueron verdaderas experiencias de sinodalidad en el caminar evangelizador de la Iglesia en la Amazonia” (*QAm* 96).

Una Iglesia con rostro amazónico implica también tiempo y espacio litúrgicos. En el Rito Amazónico podemos pensar en un Año Litúrgico con el ritmo de la naturaleza, con el tiempo de la creación, las estaciones y toda su biodiversidad.

Para los pueblos de la Amazonía, el territorio es un lugar epifánico, teológico. Como se testimonió en el proceso de escucha del Sínodo de la Amazonía, “cuando hablamos de la ‘Amazonía’ o del ‘espacio territorial indígena o comunitario’, estamos diciendo que ese lugar no es solo ‘*ubi*’ (un espacio geográfico solamente), sino que también es ‘*quid*’, es decir un lugar de sentido para la fe o la experiencia de Dios en la historia. No es solo un lugar desde donde

vivir la fe, es también una 'fuente' de revelación de Dios" (*SN*, 2019, p. 26). Por eso, los lugares de celebración de los ritos tienen el estilo de las habitaciones o de la configuración de los espacios públicos.

La arquitectura es cultura y las culturas indígenas condicionan los espacios litúrgicos al estilo de cada pueblo, por lo general en forma circular u ovaladas, superando la arquitectura de los colonizadores y aún del cristianismo occidental, en general templos dichos espacios sagrados, que separan del mundo "profano", y por eso saturados de imágenes y en forma poco interactiva entre los celebrantes. Para celebrar la vida, para los pueblos de la Amazonía, el espacio tiene que ser circular, tal como ellos se sientan en sus fiestas, en una relación de iguales, donde todo es compartido (*SN*, 2019, p. 33). A rigor, no hay separación entre lo sagrado y la naturaleza y, por eso, entre lo doméstico y lo religioso. Sagrado y naturaleza conforman un todo, pues "existe una interrelación entre la diversidad de fauna y flora con la existencia de un mundo sagrado, que se expresa a través del de lo que existe en la selva" (*SN*, 2019, p. 52-53).

Finalmente, un rito amazónico implica también el perfil de los espacios de formación al presbiterado. El seminario tradicional, que acoge los candidatos al presbiterato en una casa grande separada del mundo y los forma para actuar en el espacio de lo sagrado, en una parroquia sacramentalizadora y centralizadora, e integrando una Iglesia jerárquica, ya no responde a las características del mundo de hoy y a las directrices de la renovación del Vaticano II, y mucho menos a la realidad de la Amazonía. Como se dijo en el proceso de escucha, son muy pocos los presbíteros y religiosos indígenas, que una vez formados continúan siendo verdaderamente indígenas. La formación que reciben los desclasa, descampesiniza, desindigeniza. Es necesario una formación adecuada a la cultura indígena".

En el proceso de escucha se recomienda que la "formación teológica en los seminarios busque 'deconstruir la casa grande'" (*SN*, 2019, p. 118-119). Según los escuchados, "los centros de formación a la vida presbiteral y consagrada deben insertarse en la realidad amazónica, en vista a favorecer el contacto del joven amazónico en formación con su realidad, mientras se prepara para su futura misión, garantizando así que el proceso de formación no se distancie del contenido vital de las personas y su cultura, como también ofreciendo a otros jóvenes no amazónicos la oportunidad de hacer parte de su formación en la Amazonía, fomentando así las vocaciones misioneras" (*DF* 108).

IV - REFERENCIALES RITUALES BÁSICOS DE UN RITO AMAZÓNICO

Comisión Ritual-Jurídica[4]

1. La inculturación del Evangelio en las culturas

La palabra *inculturación*, aunque históricamente reciente, traduce un fenómeno bastante antiguo. Desde la primera vez que uno de los discípulos de Jesús trató de proclamar el Evangelio fuera de Palestina y en cualquier idioma que no fuera el arameo, requirió adaptaciones. Los historiadores, sociólogos y antropólogos del siglo XX comúnmente llamaron *enculturación* al proceso de hibridación cultural en el que la cultura de un pueblo extranjero es diluida y asimilada por la cultura local. En el Magisterio de la Iglesia, sin embargo, *el término inculturación* ha sido adoptado desde que fue pronunciado en Roma por el cardenal Jaime

[4] Paula Depalma (Coordinadora), Kasper Capron, Daniel Carvalho, Curín García Calvo, Mercedes Papu, Benedicta Armoye, Luis Macías S. J., Miguel Gómez, Samuel Abiyu.

Lachica Sin, entonces arzobispo de Manila (Filipinas), con ocasión del Sínodo sobre la catequesis de 1977.

Sin embargo, fue el Papa Juan Pablo II, en su Carta Encíclica *Slavorum Apostoli* (n. 21), quien introdujo el término en el magisterio actual de la Iglesia cuando afirmó que la inculturación *se refiere a "* la encarnación del Evangelio en las culturas indígenas y, al mismo tiempo, la introducción de estas culturas en la vida de la Iglesia". De hecho, el encuentro entre el Evangelio y las diferentes culturas ha dado lugar a diferentes liturgias e iglesias.

A este respecto, los historiadores coinciden en que las sedes apostólicas - Alejandría, Jerusalén, Antioquía, Constantinopla y Roma - fueron cuna de ritos y, más tarde, de diferentes Iglesias. A este respecto, el decreto conciliar *Unitatis redintegratio* (n. 14) es asertivo al recordar que "la herencia dejada por los Apóstoles ha sido acogida de diversas formas y modos, y desde los inicios de la Iglesia aquí y allá ha sido explicada de modo diverso, también por la diversidad de genios y condiciones de vida".

1.1. Inculturación e interculturalidad

El fenómeno de la interpenetración entre diferentes culturas, en las últimas décadas, ha ganado varias interpretaciones nuevas, debido principalmente a la innegable relación de fuerzas, casi siempre desigual, entre dos culturas que se encuentran. Tal es el caso de la colonización; es decir, cuando una cultura se impone a otra de manera etnocida. Por esta razón, y específicamente bajo el estigma de la globalización, hoy en día se habla mucho más de *interculturalidad*, considerando que el encuentro entre dos realidades culturales diferentes siempre produce algo nuevo. No se trata de yuxtaponer a dos extraños o eliminar a uno para que el otro tenga espacio, sino de crear las condiciones para que algo nuevo salga a la luz.

1.2. Casi cinco siglos de inculturación en la Amazonía

En En la región panamazónica, donde innumerables misioneros han estado presentes desde mediados del siglo XVI, hay innumerables experiencias de inculturación. La historia brasileña registra datos sobre cómo las misiones jesuíticas, antes de ser expulsadas por la administración Pombalina, garantizaba, entre otras cosas, el uso de la *Nheengatu*, la "Lengua General Amazónica, basada en el Tupinambá"[5] (BAGNO, 2003, p. 78) con el que los sacerdotes catequizan. Como resultado de las acciones misioneras, gran parte de los pueblos indígenas, especialmente los amazónicos, son católicos.

El modelo de misión nunca ha sido homogéneo. El método de los franciscanos, carmelitas, mercedarios o salesianos era diferente al de los jesuitas. Además, el contacto de una misma familia misionera con dos pueblos diferentes daría lugar a enfoques y resultados diferentes. Otro factor que tuvo un gran impacto en las intenciones misioneras fue el tiempo. La autocomprensión de la iglesia misma ha progresado mucho a lo largo de los siglos.

En los principios de la evangelización en las Américas, la Iglesia se unió a las coronas de Portugal y España en el esfuerzo colonizador. Pero en muchos casos, pronto participó en la defensa de los colonizados contra el régimen esclavista o el genocidio. Además, hay que tener

---

[5] BAGNO, Marcos. *La norma oculta*: lenguaje y poder en la sociedad brasileña. São Paulo: Parábola, 2003.

en cuenta que algunos pueblos que recibieron la evangelización en el período anterior al Concilio Vaticano II, como es el caso de los guarayos en Bolivia, contactados por los franciscanos en 1823, aún conservan la costumbre de cantar polifónicamente y en latín.

Sin embargo, después del Concilio Vaticano II, los estudios antropológicos que surgían en ese momento comenzaron a arrojar más luz sobre las prácticas de evangelización, de modo que los misioneros también se abrieron a asimilar algunos contenidos de las culturas indígenas. Era el principio de la interculturación. El misionero ya no estaba imbuido sólo del deseo de hacer al otro igual a sí mismo, sino de encarnarse – siguiendo el ejemplo de Jesús – en la cultura del otro y, en cierta medida, aprender de él.

1.3. Ejemplos concretos de inculturación e interculturación

Tomemos, por ejemplo, el relato de un bautismo que tuvo lugar en la Pascua de 1974 en la aldea de Meruri (municipio de General Carneiro, Mato Grosso, Brasil – Diócesis de Barra do Garças) y descrito por el salesiano Rodolfo Lunkenbein en una correspondencia que tenía como objetivo entablar un diálogo sobre la experiencia ritual para, en sus palabras, "descubrir las semillas de la Palabra escondidas en las culturas y someter estas riquezas al 'dominio de Dios Salvador' (AG 11)" (SALESIANOS, 2016, p. 91).

> Al amanecer tuvo lugar el nombramiento y el bautismo de un niño en la plaza frente al bai mana gejewu. El sistema de padrinos que existe en la cultura Bororo tiene efectos de responsabilidad en la formación cultural y religiosa del ahijado.
> *Imposición del nombre*: indica pertenencia a la determinada tribu, mitad, clan y familia.
> *Unción con resina*: además del efecto pegajoso que se utiliza para posteriormente decorar al niño con plumas, los Bororo creen que esta unción le da al niño fuerza: vigor y resistencia en las luchas de la vida.
> *Cubrir al niño con plumón*: semejanza con la vestidura blanca de nuestro rito. *Presentación al sol naciente*: por manos del ministro mientras proclama el nombre y señala el programa de vida.
> Participación comunitaria: además de padres, padrinos y ministros, hay un gran público que acompaña la ceremonia con cantos, bailes y vítores.
> La vela encendida no fue entregada, ya que el niño estaba levantado contra el sol naciente, símbolo de la luz de Cristo que le nace al niño en el momento del bautismo. La "vestimenta blanca" tampoco fue entregada al niño en vista de que estaba cubierto de plumón blanco, un simbolismo perfecto del rito cristiano. El bautismo en sí se hacía antes de ungir al niño con resina por razones prácticas. La unción con crisma se hacía simultáneamente con la unción con resina (SALESIANOS, 2016, p. 93). [6]

El informe deja en evidencia el esfuerzo del misionero por poner en diálogo el rito cristiano y la cultura bororo. Los resultados de tales experiencias a lo largo de la historia de la Iglesia en la Amazonía son muy diversos. Por eso, es innegable el enorme legado de las instituciones misioneras de evangelización en tierras amazónicas. Los misioneros se preocupaban por cómo celebrar la fe y hacer entender la doctrina cristiana. Es gracias a este compromiso que la fe católica subsiste hoy en día en la región.

Otro ejemplo de inculturación ritual que se concreta es el de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, en México, que cuenta con ritos y espacios de oración como el altar maya, el caracol, traducciones litúrgicas al ketsal y danzas rituales aprobadas por la conferencia

[6] SALESIANOS. *Padre Rodolfo e Simão Bororo*. 40 anos: entrega, profecia e memória. Campinas: Arte Brasil, 2016.

episcopal. Esto también conduce a la profundización de la teología india. Tales procesos de inculturación e interculturalidad ritual deberán guiar estudios más

2. Elementos rituales comunes

2.1. Devoción a los santos

La colonización, mayoritariamente ibérica, además de determinar las lenguas oficiales y las fronteras de los países panamazónicos, definió el rito romano como la matriz de evangelización comprometida con la región. Las primeras actividades misioneras, marcadas por su tiempo histórico, llevaban las banderas de la Contrarreforma protestante. Así, el énfasis en la intercesión de los santos, y especialmente de María, dio un profundo significado a la evangelización del nuevo mundo.

2.2. Temporalidad religiosa

La devoción y las fiestas de María y de los santos – con rezos de rosarios, novenas, letanías, cantos de los beatos, procesiones, peregrinaciones, velas y mucha comida bendita y compartida – permanecen, sin lugar a dudas, como marcadores del ciclo anual de los pueblos amazónicos, así como expresión y celebración de la fe recibida de los primeros misioneros[7]. También es una constante la costumbre de pedir el bautismo para los hijos o casarse con motivo de la fiesta del santo patrón.

2.3. Protagonismo laico

Como resultado de la escasez de sacerdotes en los territorios de misión, muchas comunidades comenzaron a organizarse de forma autónoma, asumiendo los elementos que habían aprendido de los misioneros. Un ejemplo de esto es el Oficio de Nuestra Señora, que es una colección de los himnos de la Liturgia de las Horas para las fiestas de María. En este ambiente, los laicos, especialmente las mujeres, asumieron roles de liderazgo comunitario, espiritual y ritual. Las orantes o las que tiran del rosario son ejemplos vivos de esta realidad. Muchas de estas comunidades sobrevivieron, y algunas aún lo hacen, alimentándose de migajas de fe recibidas hace siglos. Es un signo claro de que las semillas de la Palabra germinan aunque las condiciones para su desarrollo sean humanamente mínimas.

2.4. La comunidad como principio fundamental

La celebración en comunidad (nunca privada, remunerada o individual) es otra característica que marca la realidad de los pueblos indígenas. El principio comunitario, central en el cristianismo, se ha conservado con gran fidelidad entre las comunidades amazónicas.

2.5. La naturaleza como sujeto

También vale la pena mencionar que esta comunión se expande no solo entre las personas, sino que también incluye a toda la naturaleza: que no es un objeto a instrumentalizar, sino un sujeto con el que se establecen relaciones. Las comunidades indígenas cantan con su

---

[7] VERGOLINO-HENRY, A. Religiones en la Amazonía: entrelazamiento de tiempos. En: *Revista Teológico Pastoral*, n. 5, año 3, 2001, p. 18-23.

vida el canto de San Francisco, mientras toman como hermanos al sol, al agua, al fuego, a la tierra y a toda la creación. Esta relación entre las personas y entre éstas y la naturaleza revela la dinámica de reciprocidad y cuidado que distingue íntimamente a las comunidades indígenas cristianas.

3. Puntos de encuentro en vistas del Rito Amazónico

3.1. Cuidado de la creación

Los ritos, por ser esencialmente corpóreos, dependen de los elementos de la naturaleza: agua, aceite, fuego, pan, vino, perfumes, cenizas, tejidos, etc. Sin embargo, la reflexión sobre la experiencia ecológica en o desde la Liturgia es un campo todavía poco estudiado. Incluso la Teología de la Creación no parece lo suficientemente extendida. El Papa Francisco, en 2023, celebró el Día de la Creación (1 de septiembre) aludiendo a un *Tiempo de la Creación*. La interculturalidad entre el Evangelio y las culturas indígenas debe asegurar una profundización de las reflexiones teológicas sobre las prácticas rituales de los pueblos amazónicos, para que la Iglesia pueda redescubrir también en la liturgia el tema del Tiempo de la creación.

3.2. La narratividad oral como transmisión de conocimientos

La revelación, antes de convertirse en texto, era un verbo narrado de generación en generación. Si la cultura occidental de hoy está acostumbrada al valor de las Escrituras, no siempre ha sido así. Y, en efecto, en el rito cristiano, la Escritura se convierte en palabra viva en la medida en que es proclamada y escuchada en una asamblea litúrgica. Los pueblos indígenas conservan la costumbre de transmitir la memoria y los valores a través de narraciones orales. Sus mitos, por esta razón, siempre se renuevan, se vuelven a contar, se analizan y se discuten en un círculo donde todos tienen voz. Jesús era un narrador de parábolas. Hay mucho en común entre su pedagogía y la de las comunidades indígenas. La práctica de contar y volver a contar la historia de la salvación debe ser considerada en el reconocimiento del Rito Amazónico.

3.3. El valor de la corporeidad

En la tradición cristiana, el cuerpo fue, durante mucho tiempo, colocado en segundo con respecto al alma. La liturgia cristiana, sin embargo, va en contra de esto y pone el cuerpo en primer lugar. Los ritos se realizan en el cuerpo, con el cuerpo y para el cuerpo. Debido a que es de orden *úrgico* (acción) y no de orden *lógico* (mental), la liturgia no se realiza de manera descriptiva, sino de manera inmersiva. El bautismo, por ejemplo, es la inmersión (injerto) del cuerpo del catecúmeno en el cuerpo de Cristo (agua). La Eucaristía, en cambio, es el Cuerpo de Cristo inmerso en el cuerpo de los fieles. El cuerpo tiene primacía en el rito cristiano, aunque a menudo se olvide esta dimensión. En las culturas indígenas, para quienes la danza es un ritual sagrado y las pinturas y plumas visten a las personas con diferentes identidades, los cuerpos no se desvalorizan, sino todo lo contrario. La interculturalidad entre la tradición litúrgica cristiana y la cosmovisión amazónica de los cuerpos debe contribuir a superar la comprensión dualista con la que la persona humana es, en cierta medida, aceptada también hoy por la tradición cristiana.

4. El Rito Amazónico como posibilidad

El presente de la Iglesia católica en la Panamazonía ofrece varias formas de avanzar en este proceso de adaptación e interculturación ritual. A continuación, enumeramos algunas de estas posibilidades.

4.1 De las Iglesias locales a la Liturgia local

Las iglesias locales[8] aparecen en la escena eclesial como una de las posibilidades de mayor expresión de la diversidad ritual. El camino, por supuesto, es fomentar la formación de comunidades locales fuertes con vínculos universales. Son las propias comunidades cristianas locales o autóctonas las que celebran y dan forma a sus propios ritos. La estructura eclesial debe estar al servicio de estos procesos[9]. La posibilidad de llevar a cabo la misma esencia litúrgica en una determinada variedad ritual[10] depende de la consolidación y el protagonismo de comunidades maduras capaces de gestar sus propios ritos, con los ministerios y estructuras que necesitan para su desarrollo.

Si tenemos en cuenta que este encuentro no se produce entre dos situaciones delimitadas, sino que las comunidades indígenas son claramente diversas en sus tradiciones, ritos, lenguas... Descubriremos que el proceso de contextualización se puede hacer en comunidades más pequeñas, que necesitan su propia ritualidad como expresión y forma de celebración de su vida y experiencia de fe.

4.2. La sinodalidad y las posibilidades de conversión ministerial y ritual

Toda la Iglesia, convocada por el Papa Francisco, está viviendo un proceso de conversión sinodal en todas sus dimensiones. La sinodalidad se caracteriza por por un caminar juntos de los creyentes, de las comunidades, de las culturas. Y para que haya un verdadero encuentro sinodal, es necesario que haya un cierto equilibrio, una cierta tensión e incluso una crisis en el sentido de metamorfosis recíproca. En cada encuentro hay una transformación de las partes. Y toda transformación tiene lugar después de un proceso de crisis y modificación.

La liturgia entendida como comunión ya llevaba en su seno, por lo menos desde el concilio Vaticano II, esta comprensión de sinodalidad. Pero la novedad más significativa radica en que la expresión concreta de esta comunión no es jerárquica o según la comprensión estructural y ministerial de *Mysticy corporis christi* sino que requiere la visibilidad y representación de la diversidad ministerial y sobre todo de cada uno de los agentes presentes[11].

De hecho, los caminos de adaptación o *aggiornamento* litúrgico tienen que ver con la expresión cultual de la "verdad" eclesial que se muestra y expresa de forma pluriforme y que

---

[8] Usamos el término "iglesia local" que incluye la categorización de iglesia autóctona.

[9] La Constitución Apostólica *Predicate Evangelium* indica la dirección de una mayor autonomía diocesana en la toma de decisiones y el posterior asesoramiento de las comisiones vaticanas.

[10] No encontramos objeciones plausibles a la consolidación de las Iglesias locales o de los ritos litúrgicos inculturados. Son dos posibilidades reales y factibles.

[11] Las reformas eclesiales se comprenden desde dos procesos que se implican mutuamente: la conversión pastoral (con raíces fundamentalmente en la teología latinoamericana y su expresión doctrinal en EG 27), y el estado perenne de reforma general. Esto incluye la reforma de las estructuras para que sean mas misioneras y la conversión ministerial.

es representativa de una multiplicidad de ministerios[12]. Recordemos que la liturgia es una epifanía cristológica, del Cristo total, en palabras de Carlos Galli, o una epifanía eclesial en palabas de Cettina Militello[13].

4.3. Caminos posibles en la perspectiva sinodal

Se vuelve necesario entonces desde una opción sinodal de Iglesia por lo menos fomentar estos aspectos en la conformación ministerial de la celebración:

- Revisar los servicios y ministerios litúrgicos en el contexto de la reforma sinodal, poniendo especial atención a la diversidad ministerial tal como hoy se manifiesta. En este sentido los ministerios laicales y la presencia de mujeres en los ministerios se vuelve un núcleo de atención[14]. Los ministerios litúrgicos entran en este proceso de revisión sinodal con una dificultad añadida en su comprensión: esta dificulta consiste en la asociación indebida entre ministerios litúrgicos y ministerios de gobierno, gobernanza o autoridad que, según nuestro derecho actual, están intrínsecamente unidos. Esta vinculación da una excesiva estaticidad a los ministerios litúrgicos y producen mayores dificultades de adaptación[15].
- Resaltar la importancia de rito como punto de iceberg de reforma sinodal que incluye: 1) Una liturgia más plural: con ritos que transparenten la unidad en la diversidad; 2) Una Iglesia ritualmente más reconciliada y sinodal que busca los espacios de encuentro, espacios intermedios, incluso cultuales y rituales.

4.4. La interculturalidad ritual como camino

La interculturalidad como categoría que favorece el encuentro entre tradiciones y personas requiere la expresión de comunidades maduras que reconozcan ministerios, organización, estructura, acentos teológicos... De este modo, la celebración recupera su dimensión de encuentro, de justicia, de renacimiento, de fiesta y de alegría.

En este sentido, es importante:

- Reconocer la necesaria originalidad de las comunidades locales con sus formas rituales en sentido amplio. La consolidación de los ritos y sus ministerios no puede ser universal en detrimento de la contextualización.
- Fomentar la creatividad de las Iglesias locales en sintonía con la universalidad eclesial.
- La propuesta de interculturación de los ritos de la región amazónica hoy implica buscar formas de encuentro en una misma configuración ritual. No se trata solo de mirar temas o aspectos específicos de la Amazonía (como sus modelos relacionales, la tierra y la

[12] Las relaciones entre la reforma eclesial del concilio Vaticano II y las implicancias, todavía no abordadas por completo, en la liturgia la estudio en P. DEPALMA, *Celebraciones creativas*, CPL, Barcelona 2021.

[13] C. MILITELLO, "Eclecsiologia e liturgia", en A. PISTOIA, ACHILLE TRIACCA (eds.), *Liturgia: itinerari di ricerca. Scienza liturgica e discipline teologiche in dialogo,* Edizioni liturgiche, Roma 1997; *La Chiesa "il Corpo Crismato", Trattato di ecclesiologia*, EDB, Bologna 2003.

[14] Esto se ve con claridad en el caso de las mujeres que quieren tomar voz y voto en configuración ritual, ministerial quieren que su experiencia de Dios, sus tiempos antropológicos su lugares existenciales y físicos conformen los ritos.

[15] A. GRILLO, D. HORAK, *Le istituzioni ecclesiali alla prova del genere. Liturgia, sacramenti e diritto,* San Paolo 2019.

cosmología, las relaciones con los antepasados...) y aplicarlos de alguna manera a la liturgia latina. Esto se debe a que la liturgia latina es precisamente latina, es decir, forma parte de un modo teológico, cultural, eclesiológico, ministerial... Y, como dijimos anteriormente, la estructuración ritual es parte de un marco inseparable que da forma a una cosmovisión contextualizada.

- Ayudar en la codificación y oficialización del rito amazónico a partir del espacio de encuentro ritual y de espacio intermedio. Se ha realizado ya y se sigue haciendo la recuperación de material de celebraciones y ritos autóctonos, a la vez que las comunidades siguen sus propios procesos rituales de encuentro entre culturas autóctonas y el cristianismo. Es importante codificar estas ritualidades para poder darles cierto grado de oficialidad. Dada la diversidad intra-amazónica solo se podría generar una especie de "paraguas" que canalice posibilidades diversas de ritos en la región.

4.5. Posibilidades del Rito Amazónico

Insistimos en que esta codificación ritual en clave de interculturación puede tomar diversas formas. La primera opción es consolidar una inculturación como se hizo hace unos años con el rito zaireño. El segundo consideraría la estructuración ritual de una iglesia local y la posibilidad de consolidar una iglesia *sui iuris*[16]. Ambas posibilidades están previstas en la historia y el presente de nuestra iglesia.

Hay otras opciones que están en la agenda debido al curso del discernimiento sinodal: desde Europa Central, por ejemplo, hay propuestas, como los caminos sinodales, la reforma ministerial y la estructuración de comunidades locales más democráticas. La flexibilización de los ministerios en función de las necesidades de las comunidades locales también daría posibilidad a experiencias litúrgicas diferentes, por ejemplo, en lo que hace a ordenación de diáconos, ministerios de liderazgo de comunidad, diversificación de géneros… En este respecto queda claro que el tema ministerial no se puede dejar de abordar desde configuración ritual ya que la afecta directamente.

Estas observaciones sobre los ritos en la Amazonía revelan la seriedad del desafío de una inculturación del rito latino que puede significar incorporar cantos, gestos, espacios... propios de la región amazónica, o que es mucho más complejo si asumimos la perspectiva del encuentro intercultural a la hora de repensar los ritos. Lo que parece claro es que son las propias comunidades en sus propios contextos las que tienen la tarea de articular sus ritos. De lo contrario, este rito latino inculturado podría convertirse en "un rito más" dentro de toda su tradición, o lo que sería peor, en una imposición ritual que no respeta los principios de interculturalidad puestos desde los primeros documentos del CELAM.

---

[16] Sobre la actualidad de las iglesias *sui iuris* ver M. CAMPO IBÁÑEZ, «Iglesia *sui iuris*. Un concepto canónico novedoso» en *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica* 86, no. 339 (septiembre 6, 2017): 659-686. Plantea preguntas como la posible utilización a realidades eclesiales actuales y se pregunta si la Iglesia latina es también una Iglesia *sui iuris*.